

مجلة

أكاديمية المملكة المغربية

العدد الأول

جمادى الأولى 1404 فبراير 1984

الأكاديمية



الأكاديمية

مجلة

أكاديمية المملكة المغربية

العدد الأول

جمادى الأولى 1404 — فبراير 1984

أكاديمية المملكة المغربية

ترسل المقالات إلى أمين السر الدائم
لأكاديمية المملكة المغربية، طريق زعير ـ الرباط
ص. ب : 1380
ـ المملكة المغربية ـ


بسم الله الرحمن الرحيم

صدر قبل هذا العدد الأول، «العددُ الافتتاحي» من مجلة الأكاديمية، وهو عدد وثائقي، فيه عرض لوقائع افتتاح صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله للأكاديمية يوم الإثنين 25 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل عام 1980.

ترجمت خلاصات النصوص العربية إلى الفرنسية والإسپانية والإنجليزية، وترجمت خلاصات النصوص غير العربية إلى اللغة العربية وحدها.

رقم الإيداع القانوني بالخزانة العامة وحفظ الوثائق 1982 / 29

تم الطبع بمطابع فضالة، المحمدية، المملكة المغربية

الفهرس

البحوث

وقائع الأكاديمية

---

1) ملخص للنص الأصلي الفرنسي، فلينظر إلى هذا النص في مكانه.

القسم الأَول

البحوث

إحياء الاجتهاد
باعتباره قاعدة
من قواعد التفكير في الإسلام

محمد إبراهيم الكتاني

وهو عرض لأصل الإجتهاد، ومنشئه، وميادينه وأنواعه ولمحة من تاريخه-خصوصاً على عهد الرسول والخلافة الراشدة ـ وفلسفته، وشروطه، وأسباب انقطاعه، والدعوة لإحيائه، وأسباب هذه الدعوة. ويليه ثلاثة ملاحق بها نصوص في الموضوع.

1 ـ إن هذا النشاط الثقافي الجديد، الذي قررت أكاديمية المملكة المغربية القيام به ـ إلى جانب نشاطاتها المختلفة ـ وهو تنظيم حوار دوري بين أعضائها، حول موضوع من المواضيع التي تتطلب الحوار الهادىء الرزين، ليعتبر خطوة بناءة تهنأ عليها أكاديميتنا.

2 ـ فهو ـ إلى جانب ما يرجى من ورائه من إثراء لثقافتنا في مختلف الميادين ـ لأمر من شأنه أن يساعد على زيادة تمتين روابط الزمالة الفكرية، وتعميق التفاهم بين (إخوان الصفاء) هؤلاء الذين اصطفاهم مؤسسها وراعيها الملهم جلالة الملك الحسن الثاني، زاده الله توفيقاً وتسديداً لقيادة الحركة الفكرية بهذه البلاد، وتوجيهها الوجهة الصحيحة للتفتح السليم على التيارات العالمية، في

نطاق أصالتنا الإسلامية العربية المتطلعة إلى المستقبل الزاهر، في ظل الانبعاث الإسلامي المنتظر، الذي يرد المسلمين الضالين إلى حظيرة دينهم الإلهي الحنيف، وينقد البشرية مما تتردى فيه من كفر وإلحاد وظلم وطغيان وحيوانية مدمرة.

وإنها لمسؤولية عظمى تنوء بحملها شوامخ الجبال إلا إذا أمد الله بعونه وتوفيقه.

3 - وإن من الصدف الطيبة أن يكون موضوع الحديث الأول في هذه السلسلة هو التوصية التي أقرتها ندوة أكاديميتنا في دورتها الثانية لسنة 1981، والمتعلقة «بالأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر» تلك التوصية التي تدعو إلى «إحياء الاجتهاد باعتبار كونه قاعدة من قواعد التفكير في الإسلام».

4 - فأي وقت أنسب للحديث عن الاجتهاد من هذا الوقت الذي يتوقف فيه المغاربة عن التضحية في عيد الأضحى إلى أن تتحسن الحالة الاقتصادية في البلاد، وتعكف فيه لجنة خاصة على مراجعة بعض القوانين الوضعية التي ورثناها عن العهد الاستعماري لإلغاء ما يخالف الإسلام منها، تحقيقا لمطلب حيوي من مطالب الشعب المغربي المسلم، الذي يرى في استمرار العمل بالقوانين الاستعمارية إهانة لكرامته وتنكراً لأصالته.

وممن طالب بذلك اللجنة الوطنية للاحتفال بحلول القرن الخامس عشر الهجري، التي تأسست إذ ذاك بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وقد كان من بين أعضائها بعض الأكاديميين.

ومن المؤكد أن لجنة المراجعة ستجد نفسها لا محالة مضطرة للاستنجاد بالاجتهاد لمواجهة بعض الحالات الخاصة.

5 ـ وتعكف في نفس الوقت لجان في الجامعة العربية على وضع قوانين موحدة للبلاد العربية في كثير من الميادين، وبذلك تحقق هدفاً عظيماً من الأهداف الإسلامية العربية، ولن يتحقق هذا الهدف إلا بواسطة الاجتهاد.

6 ـ وقد أعلن في المدة الأخيرة أن اللجان المختصة بمراجعة القوانين المصرية لجعلها مطابقة للشريعة الإسلامية، قد أشرفت على إنهاء عملها الذي استمر سنوات عديدة.

7 ـ وأصدرت الأردن قانونها المدني الإسلامي منذ مدة [1].

8 ـ وتقوم حكومة الباكستان بجهود كبيرة لإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية.

9 ـ وفي المملكة العربية السعودية، تصدر «رابطة العالم الإسلامي» بمكة فتاوي شرعية ـ وخصوصاً في موسم الحج ـ غير متقيدة بمذهب معين من مذاهب أهل السنة.

10 ـ وكثير من الجامعات الإسلامية في مختلف البلاد تدرس الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بين مختلف المذاهب، وأحياناً حتى مع الدراسات القانونية.

11 ـ ونظراً لتخلف الفكر المغربي على العموم في هذا الميدان لأسباب عديدة فإن الأمل معقود بهذه الأكاديمية بمساهمة أعضائها المقيمين في سد هذا الفراغ، بالعمل

1) وصدرت في المدة الأخيرة قوانين إسلامية محل القوانين البريطانية في جمهورية السودان.

على نشر التوعية بالثقافة الاجتهادية، وخصوصاً في الكليات والمعاهد، وعقد الندوات، ونشر الدراسات وغير ذلك.

12 ـ ويقتضي الحديث عن «إحياء الإجتهاد» تناول الموضوعات التالية :

1 ـ المجتمع الإسلامي (الفقرة 13).
2 ـ ضمان استمرار هذا المجتمع (الفقرة 14).
3 ـ حق التشريع (الفقرة 16).
4 ـ فقه القرآن والسنة (الفقرة 22).
5 ـ الاجتهاد البياني (الفقرة 30).
6 ـ الاجتهاد الفردي في عهد الرسول (الفقرة 31).
7 ـ الاجتهاد الجماعي فيما لا نص فيه في عهد الرسول (الفقرة 37).
8 ـ اهتمام الإسلام بضمان آفاق المستقبل (الفقرة 47).
9 ـ عهد الخلافة الراشدة (الفقرة 48).
10 ـ ما أجمع عليه الصحابة وما اختلفوا فيه (الفقرة 59 ـ 60).
11 ـ فقهاء التابعين وتابعيهم (الفقرة 61).
12 ـ اختفاء الاجتهاد الجماعي (الفقرة 64).
13 ـ نشأة الثقافة العربية لخدمة القرآن وتمكين دارسيه من فهمه واستنباط الأحكام منه (الفقرة 67).
14 ـ موطأ الإمام مالك، ورسالة الإمام الشافعي (الفقرة 68 ـ 78)
15 ـ مقاصد الشريعة (الفقرة 93).
16 ـ وانقطع الاجتهاد (الفقرة 100).
17 ـ الدعوة إلى الاجتهاد ومحاربة التقليد (الفقرة 110).
18 ـ وجاء الاستعمار (الفقرة 116).
19 ـ كيف نحيي الاجتهاد (الفقرة 135 ـ 153).

20 ـ مشاكل تنتظر الاجتهاد (الفقرة (154 ـ 175).
21 ـ الاقتصاد الإسلامي (الفقرة 162 ـ 175).

13 ـ المجتمع الإسلامي

جاء الإسلام لكي يقيم مجتمعا إسلاميا متكاملا له نظمه الاقتصادية والسياسية والقانونية والاجتماعية، ولكي ينشىء حضارة متكاملة لها كما هو الحال في كل الحضارات، جانبها المادي بالإضافة إلى الجانب الروحي، الذي يتمثل في نسق المعتقدات والقيم والأخلاق كما يقول كاتب معاصر.

14 ـ ضمان استمرار هذا المجتمع

وفي الوقت الذي كان القرآن يضع فيه الأُسس الثابتة لقيام هذا المجتمع الإسلامي وضمان استمراره، والتي تتسم بالاتجاه الجماعي، كان الرسول يبذل جهوداً خارقة لإقامة هذا المجتمع وتطبيق تعاليم القرآن وتوجيهاته في ميدان الواقع عن طريق الممارسة، ويكون الأُطر اللازمة لاستمرارية مسيرة المجتمع، بعد انتقال الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى.

15 ـ وكان النجاح الذي حققه الله لرسوله ـ ولا أقول حققه الرسول ـ أمراً لا يمكن التعبير عنه إلا بكلمة واحدة لا ثاني لها هي المعجزة، فأساس هذا المجتمع هو القرآن، وهاهو القرآن ـ على نطاق المجتمع الإسلامي ـ محفوظ في الصدور، مكتوب في الصحف، لا يختلف اثنان ولو في آية واحدة منه، تحقيقاً لوعد الله الصادق : ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ، وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُون**﴾.

16 ـ حق التشريع

من يقينيات الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة، أن حق التشريع إنما هو لله وحده، وذلك ما كرر القرآن القول فيه، وأعاده بمختلف الأساليب في كثير من الآيات مكية ومدنية.

17 ـ ومن ذلك ـ مثلاً ـ ما جاء في سورة النحل :

﴿وَلاَ تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُم الكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللهِ الكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلِى اللهِ الكَذِبَ لاَيُفْلِحُون (116) ﴾.

18 ـ وفي سورة يونس :

﴿قُلْ أَرَأيْتُم مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُم مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُم مِنْهُ حَرَاماً وَحَلاَلاً قُل اللهُ أَذِنَ لَكُم أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُون (59) ﴾.

19 ـ ووصف في سورة التوبة اليهود والنصارى بالكفر بالله، إذ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله، وأخرج أحمد والترمذي وابن جرير الطبري وابن المنذر، وابن أبي حاتم وأبو الشيخ، وابن مردودية، والبيهقي في سننه وغيرهم من عدة طرق : أن عدي بن حاتم دخل على رسول الله (ﷺ) وهو يقرأ هذه الآية، قال : فقلت إنهم لم يعبدوهم فقال بلى إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فاتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم.

20 ـ راجع الآيات التالية : الشورى 10، 15. الأنعام : 57، 87، 88، 118، 119، 138، 150. يوسف : 40. المائـدة : 1. البقرة : 216. التحريم : 1. النحل : 56. التوبة : 29، 37، 115، الشورى : 215.

21 ـ والقرآن إذ ينكر تقليد الآباء، واتباع الرؤسـاء، والقول بغير علم، واتبـاع الظن والهوى ويطالب باستعمال الحجة والاعتماد على البرهان، يلزم الناس باتباع مـا أنزل إليهم من ربهم والوقوف عند حدوده وعـدم تعـديهـا، والتحـاكم إليـه عنـد التنازع والاختلاف، مع الرضى بما به قضى، والتسليم لما به حكم. وآيـات القرآن في هذه الموضوعات لا تكاد تعد.

22 ـ **فقه القرآن والسنة**

لقد تضمن الوحي الخاتم للرسالات الإلهيـة الـدليل على أحكام كل مـا يحتـاجـه الناس في دينهم ودنياهم، قال الإمـام محمـد بن إدريس الشـافعي رحمـه اللـه في كتابه «الرسالة» :

«فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نـازلـة إلا وفي كتـاب اللـه الـدليل على سبيل الهدى فيها» (ص20) ط. الحلبي 1358 هـ، مصر.

23 ـ وتتناول آيات القرآن التي تتعلق بما يصدر عن المكلف :

1 ـ العبادات، وما ألحق بها من الأيمان والذكاة.
2 ـ والمعاملات وهي :
أحكام الأحوال الشخصية.

والأحكام المدنية.
والأحكام الجنائية.
وأحكام المرافعات.
والأحكام الدستورية.
والأحكام الدولية.
والأحكام الاقتصادية والمالية.

وذكر حجة الإسلام الغزالي في المستصفى أن عدد آيات الأحكام نحو خمسمائة آية (ص 101) ط. المكتبة التجارية 1356، مصر.

24 ـ وينقسم التشريع القرآني من حيث الإجمال والتفصيل إلى أربعة أقسام :

أ) تشريع مجمل، لم يبين من أحواله وصفاته إلا القليل.
ب) تشريع مبين بعض البيان، فصلت بعض أحواله، وترك الباقي للسنة واجتهاد علماء الأمة.
ج) تشريع تفصيلي، فصل تفصيلاً ولم يترك منه إلا القليل. لبيان السنة واجتهاد المجتهدين.وذلك في موضوعات ليس من شأنها التطور ولا الاختلاف باختلاف الأزمان والأمم.
د) تشريع القواعد والأصول العامة.

25 ـ وراجع أمثلة هذه الأقسام في كتاب «فقه الإسلام»، ص 15 ـ 66 تأليف حسن أحمد الخطيب 1371 هـ = 1952م، مطبعة سيدي علي حافظ، القاهرة.

26 ـ وأسند الله إلى رسوله ـ إلى جانب تبليغ ما أوحاه الله إليه ـ تبيينه للناس : بأقواله وأفعاله. وعدم إنكاره. وتلك هي السنة. وهي تنقسم أقساماً كثيرة، خصوصاً من جهة ثبوت نقلها عن الرسول.

27 ـ أ) بيان الرسول العملي والمستمر المنقول نقلا متواتراً، مثل هيئـة الصلاة والحج فهذا بمنزلة نقل القرآن، سواء بسواء.

28 ـ ب) وما نقل نقلاً صحيحاً عن طريق الآحاد، فهذا على العموم حجة مقبولة. وفيه أحياناً مجال للاجتهـاد واختلاف الرأي حسب تفـاصيل عنـد علمـاء الحديث والأُصول.

29 ـ ولا تكون السنـة حجـة تشريعيـة إلا إذا صـدرت عن رسول اللـه بوصف أنـه رسول الله وكان مقصوداً بها التشريع العام والاقتداء.

أما ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الإنسانيـة، ولم يـدل دليل على أن المقصود بـه الاقتداء فليس تشريعاً، وكذلك ما صدر عنه بمقتضى الخبرة الإنسانية والحـذق والتجارب في الشؤون الدنيوية، فليس تشريعاً.

وكذلك مادل الدليل الشرعي على أنه خاص به (ﷺ) أو من خصه (ﷺ) به. فلا يكون تشريعاً لغيره.

30 ـ **الاجتهاد البياني**

وألفاظ اللغة العربية تنقسم إلى :

أ) ألفاظ قطعية الدلالة على معناها بحيث لا مجال لفهم معنى غيره ولا تحتمل تأويلاً.

ب) وألفاظ ظنية الدلالة على المعنى المراد منها، وهي اللفظ الـذي يحتمل أكثر من معنى ويحتمل أن يـؤول ويصرف إلى معنى آخر، وفي هـذا القسم مجـال للاجتهاد في فهم النصوص.

ج) وتنقسم الألفاظ إلى واضحة وغير واضحة، والواضح يشمل الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم. وغير الواضح يشمل الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

د) ودلالة اللفظ تارة تكون بصريح العبارة، وهي المنطوق، وتارة بطريق الإشارة وهي المفهوم، وكل ذلك تناوله بالدراسة علم أُصول الفقه.

31 ـ الاجتهاد الفردي في عهد الرسول (ﷺ)

ويتجلى مما سبق، أن الاجتهاد يمتزج بالنص امتزاجاً عضوياً، بحيث لا يكاد ينفك عنه.

32 ـ وقد سجل القرآن وكتب السنة والسيرة حوادث كثيرة من اجتهادات الرسول نفسه واجتهادات صحابته على عهده (ﷺ).أصاب المجتهدون في بعضها وأخطأوا في بعضها الآخر، كما هي طبيعة الاجتهاد التي لا تتغير.

33 ـ راجع الآيات : الأنفال : 67، 68. التحريم : 1. آل عمران : 127. التوبة : 3. الأحزاب : 37. عبس : 1.

وراجع موقف عمر يوم صلح الحديبية، وحديث الصحيحين : «لا يصلين أحد **العصر إلا في بني قريظة».وحديث أبي داود وغيره عن الرجلين اللذين سافرا** وتيما ثم وجدا الماء فأعاد أحدهما ولم يُعد الآخر.

34 ـ وكان الناس على عهد رسول الله يستفتون أهل العلم في نوازلهم فيفتونهم.
ووردت تسمية أربعة عشر من هؤلاء (راجع التراتيب الإدارية ج 1 ص56 ـ 58).

35 ـ وذكر الإمام أبو محمد ابن حزم في «الإحكام في أصول الأحكام» (ج 5 ص 92 ـ 94). أنه لم ترو عن الصحابة الفتوى ـ في العبادات والأحكام ـ إلا عن مائة ونيف وثلاثين منهم فقط، من رجل وأمرأة، بعد التقصي الشديد وهم بين مكثر منها، ومقل، ومتوسط. فالمكثرون سبعة، ويمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخم. والمتوسطون منهم فيما رُوي عنهم من الفتيا ـ رضي الله عنهم ـ ثلاثة عشر، ويضاف إليهم سبعة آخرون. والباقي منهم مُقلون في الفتيا، لا يُروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان، ونقله الإمام ابن قيم الجوزية في «أعلام الموقعين عن رب العالمين» (ج 1.ص 9 ـ 11).

36 ـ وعن اجتهاد القاضي يقول النبي (ﷺ) في الحديث الصحيح الذي رواه كثير من الصحابة، وأخرجه البخاري ومسلم، وأبو داود والترمذي وابن ماجه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عشر مرات : «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم ثم أخطأ فله أجر».

37 ـ **الاجتهاد الجماعي فيما لا نص فيه على عهد رسول الله ﷺ**

وإذا كان هدف الإسلام هو تكوين مجتمع إسلامي ـ كما سبق القول ـ والعمل على ضمان استمراره عبر الأجيال والأمم والأقطار، فمن الواضح البين أن يكون للجماعة دور أساسي في هذا الميدان.

38 ـ وهكذا أنزل الله على رسوله ـ وهو ما يزال في مكة ـ سورة الشورى، ومدح المومنين فيها، **بِأَنَّ أَمْرَهُم شُورَى بَيْنَهُم** (الآية 38).

39 ـ وجعل نظام الأسرة قائماً على الائتار والتشاور، فقال في تحديد أجرة إرضاع الوالدة ولدها : ﴿فَإِنْ اَرْضَعْنَ لَكُم فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَاتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ﴾ .(الطلاق : 6).

وقال في مدة الرضاعة : ﴿فَإِنْ اَرَادَا فِصَالاً عَنَ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ (البقرة : 233).

40 ـ وأمر رسوله في سورة آل عمران بمشاورة أصحابه فقال : ﴿وَشَاوِرْهُم فِي الامْرِ﴾ (الآية 159).

41 ـ وذكر في سورة النساء أن مع الرسول «أولي أمر» وأمر برد الأمر إلى الرسول وإليهم فقال : ﴿وَإِذَا جَاءَهُم أَمْرٌ مِنَ الأَمْنِ أو الخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أوْلِي الامْرِ مِنْهُم لعَلِمَه الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُم﴾ (الآية 83).

42 ـ وأمر في نفس الصورة بطاعة الله، وطاعة الرسول وأولي الأمر منّا فقال : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأوْلِي الامْرِ مِنْكُمْ﴾ (الآية 59).

وأخرج ابن عدي والبيهقي في «شعب الايمان» بسندٍ حسن عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : لما نزلت ﴿وَشَاوِرْهُم فِي الامْرِ﴾، قال رسول الله (ﷺ) : «أما إن الله ورسوله لغنيان عنها، ولكن جعلها الله رحمة لأمتي. فمن استشار منهم لم يعدم رشداً، ومن تركها لم يعدم غيا».

43 ـ وقد روت كتب الصحاح والسنن والسيرة كثيراً من أخبار استشارته (ﷺ)، لأصحابه، حتى روي عن أبي هريرة قوله : «ما رأيت أحداً قط كان أكثر مشاورة لأصحابه من النبي (ﷺ)».

44 ـ وذكر المحب الطبري في «الرياض النضرة» أن الإسماعيلي أخرج في «معجمه» عن معاذ بن جبل، أن النبي (ﷺ)، لما بعثه إلى اليمن استشَارَ أُنَاساً من أصحابه، فيهم أبو بكر وعمر وعلي، وطلحة والزبير وَأُسيد بن حضير، فقال أبو بكر : «لولا أنك استشرتنا ما تكلمنا». فقال (ﷺ) : «إِنِّي فِيمَا لَمْ يُوحَ إِلَيَّ كَأَحَدِكُم. فَتَكَلَّمَ القَوْم، فتكلم كل إنسان برأيه قال : ما ترى يا معاذ»... الحديث.

45 ـ ولأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (تـ 370 هـ) في «أحكام القرآن»، كلام جيد في آية ﴿**وَشَاوِرْهُم فِي الامرِ**﴾، فقد ذكر قول بعض أهل العلم : «إنما أمره بالمشاورة فيما لم ينص له فيه على شيء بعينه. وان القائلين بذلك اختلفوا، فمنهم من يقول إنما هو في أمور الدنيا خاصة»، وقال آخرون : «كان مأموراً بمشاورتهم في أمور الدين التي لا توقيف فيها عن الله تعالى.وفي أمور الدنيا مما طريقه الرأي وغالب الظن».

46 ـ ثم أفاض القول في الاحتجاج للقول الثاني، «وأن مشاورة النبي (ﷺ)، كانت فيما لانص فيه.ولما لم يخص الله تعالى أمر الدين من أمور الدنيا في أمره بالمشاورة، وجب أن يكون فيهما جميعا»، «وأن محاربة العدو ومكايدة الحروب هي من أمر الدين، ولا فرق بين اجتهاد الرأي فيه وبين أحكام سَائِرِ الحوادث التي لانصوص فيها» (ج 2.ص 48 ـ 50).

47 ـ **اهتمام الإسلام بضمان آفاق المستقبل**

أخرج الخطيب البغدادي في «رُواة مالك»، والطبراني في «الأوسط»، وأبو سعيد في «القضاء» وأبو عمر بن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله»

(ج. 2 ص. 59)، عن علي بن أبي طالب قال : «يارسول الله، الأمر ينزل بنا بعدك، ولم ينزل به القرآن. ولم نسمع منك فيه شيئاً ؟ قال اجمعوا له العابدين ـ وفي رواية العالمين ـ من المومنين، واجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد».ومع أن ابن عبد البر عقب عليه بأنه لا يعرف له إلا سند واحد فيه راويان ليسا بِالقَوِيَيْنِ وَلا مِمَّنْ يُحتجّ وَلاَ يُعَوّل عليه،.فإن السنة النبوية ـ كما تقدم ـ وسنة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم، قامت على هذا الأساس.

48 ـ **عهد الخلافة الراشدة**

فقد أخرج الدارمي والبيهقي والبغوي وأبو عبيد في «كتاب القضاء»، عن ميمون بن مهران قال : «كان أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم ـ وفي رواية الخصوم ـ نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقْضِي به قضى به. وإن أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله (ﷺ) قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام إليه القوم فيقولون : قَضَى فيه بكذا وكذا. فإن لم يجد سنة سنها النبي (ﷺ) جَمَعَ رؤساء الناس واستشارهم. فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وكذلك كان يفعل عمر».

49 ـ ونقل القاضي عياض في «المدارك» أن الإمام مالكاً قال ـ أثناء كلام ـ وأن عمر ابن الخطاب وعلياً، وعلقمة ـ خيار الصحابة ـ كانت ترد عليهم المسائل ـ وهم خير القرون الذين بعث فيهم النبي (ﷺ) ـ وكانوا يجمعون أصحاب النبي (ﷺ)، ويسألون ثم حينئذ يفتون فيها» (ج 1.ص 179 ـ 180).

50 ـ وقال السرخسي في «المبسوط»:
كان عمر يستشير الصحابة ـ مع فقهه ـ حتى كان إذا رفعت إليه حادثة قال : «ادعوا لي علياً، وادعوا زيداً... فكان يستشيرهم، ثم يقضي بما اتفقوا عليه».

51 ـ واستشارات عمر للصحابة عديدة، ومن أروعها ما ارتـآه من عـدم قسمـة أراضي الشام والعراق على الفاتحين، وقوله لمن استشارهم من المهاجرين والأنصار : انـه يريد أن يشتركوا معه فيما حمل من أمورهم، «فإنني واحد كأحدكم ولست أريـد أن تتبعوا هذا الذي هو هواي.معكم من الله كتـاب ينطق بـالحق. أرأيتم هـذه الثغور ؟ لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام ؟ لابد لهـا من أن تشحن بالجيوش وإدْرَار العطاء عليهم...».

52 ـ وقد كان عمر يظن ـ وهو يخوض هذه المعركة الفكرية الحامية ـ أنـه ليس في القرآن مـا يـدل لمـا أرتـآه، ولكن الله ألهمـه آيـة في القرآن، وهي قـولـه : ﴿**والـذين جـاءوا من بعـدهم**﴾ : «فكيف نقسمـه لهـؤلاء ونـدع من تخلف بعدهم ؟».

53 ـ ومنها استشارته الصحابة في الدخول للشام عندما بلغه أن بها الوبـاء، وروايـة عبد الرحمن بن عَوْفٌ له الحديث عن رسول الله بعدم دخولها.

54 ـ وقد كان عمر بن الخطاب قمة في الاجتهاد تتضاءل دونها قمـة «الهمَلاَيـا».ولست أريد هنا أن أتحدث عن اجتهادات عمر، ولكني أريد فقط أن ألفت النظر إلى منهج عمر ابن الخطاب في التشريع :

«دراسـة متنوعـة لفقـه عمر وتنظيمـاتـه»، بقلم الـدكتور محمـد بلتـاجي، مـدرس الشريعـة الإسلاميـة بكليـة دار العلـوم، جـامعـة القـاهرة ص 532، دار الفكر العربي 1390 هـ = 1970م.

وقد رجى في تصـديرهـا أن تقـدم لقـارئهـا ـ من خلال فهم عمر بن الخطـاب لنصوص الشريعـة الإسلاميـة ومقرّراتهـا العـامـة ـ تصوراً موضوعيـاً وحقيقيـاً

لبعض ما يحتويه التشريع الإسلامي من خصوبة وثراء وإعجاز تجعله مُهيئاً ـ بصورة لا مثيل لها ـ لتحقيق مصالح الناس في كل عصر.

وختمها بأنه ليس من المستحيل أن يوجد الرجل العمري الذي تتحقق فيه بعض صفات عمر، وتواتيه ظروفه. فيصلح الله به شأن الأُمة، وتستعيد على يديه أمجادها، كما صلحت شؤونها على يد عمر، وما كان إلا رجلاً عربياً من خلق الله ! بيد أننا نومنُ بما قاله عمر بن الخطاب : «من أن آخر هذه الأُمة لا يصلح إلا بما صلح به أولها».

55 ـ وقد أثبت ـ عن طريق الدراسة والبحث ـ أن عمل عمر على تحقيق مصالح الناس، إنما كان في ضوء التزامه ابتداء ـ والمسلمين معه ـ بالنصوص الدينية في القرآن والسنة (ص 65).

56 ـ وقد ذكر من بين مصادره :
«عمر بن الخطاب الفقيه المجتهد» للأُستاذ الشيخ محمد أحمد السنهوري، محاضرات ألقيت على طلبة الدراسات العليا بكلية الحقوق، جامعة القاهرة، دبلوم الشريعة في العام الجامعي 1962 ـ 1963.

57 ـ وهكذا كان عصر الخلافة الراشدة امتداداً طبيعياً للعصر النبوي حيث واصل الصحابة رضوان الله عليهم المسيرة التي بدأها الرسول (ﷺ)، ودرّبهم وربّاهم على السير بها في الطريق الذي حدّده الله لها.

58 ـ وإذا كان العهد النبوي تحيطه هَالَةُ قَدَاسة الوحي الإلهي وجلال النبوة، فإن الصحابة في عهد الخلافة الراشدة تحملوا بأنفسهم مسؤولية «الإمامة» الدينية

«والخلافة» عن الله في تطبيق «المنهج» الإلهي، محققين في ميدان الواقع صبغ الحياة الجديدة بالصبغة الإسلامية، مثبتين بذلك صلاحية هذا النظام للتطبيق عملياً في كل زمان ومكان عن طريق الاجتهاد الذي يحتمل الخطأ والصواب، غير محتاجين إلى «إمام معصوم» !.

59 ـ ولم يكن اجتهاداتهم «البشرية» تحمل صفة القداسة التي يجب على بقية المسلمين اتباعها إلا إذا وقع إجماع الصحابة عليها، فإذ ذاك فقط تصبح بمنزلة ما ورد في القرآن والسنة النبوية، وهو ما عرف عند علماء الأُصول بالإجماع وهو المصدر الثالث للتشريع.

60 ـ أما اجتهاداتهم التي لم يتفقوا عليها، فهي من جهة حجة على أن موضوعاتها ما تزال ميادين فسيحة للاجتهاد في المستقبل، وهي من جهة أُخرى إضافات قيمة للنصوص الشرعية يستطيع المجتهدون أن يستنيروا بها في تفهم روح الشريعة، ومحاولة تحقيق مصالح الناس المتجددة في نطاقها الشرعي.

61 ـ فقهاء التابعين وتابعيهم

ولم يكن فضل فقهاء الصحابة قاصراً على المساهمة في تنظيم المجتمع الإسلامي والاجتهاد في التوفيق بين مصالحه المستجدة وبين النصوص الشرعية، بل كان من فضلهم أيضاً تكوين جيل من فقهاء التابعين يواصلون بدورهم حمل الأَمانة إلى من بعدهم، فكان فقهاء في كل من : المدينة المنورة، ومكة المكرمة، واليمن، واليمامة، والكوفة، والبصرة، والشام، وخراسان، ومصر، والقيروان، والأندلس.

62 ـ وأغنى فقهاء هذه الأَمصار الثروة الفكرية الإسلامية بعملهم واجتهاداتهم التي جمع بعضها في عدة مجلدات.

63 ـ ويعكف كثير من طلبة الدراسات العليا في مختلف الجامعات الإسلامية على دراسة كثير من جوانب اجتهادات هذه المرحلة ـ قبل نشأة المذاهب ـ، بل إن بعض هذه الدراسات قد تم طبعها مثل موسوعة فقه ابراهيم النخعي (ص. 158 و 867 ضمن سلسلة فقه السلف، فقه اثنين وسبعين فقيها، ما بين صحابي، وتابعي، وتابع تابعي عدا الأئمة الأربعة وتابعيهم (جامعة مكة).

64 ـ **اختفاء الاجتهاد الجماعي**

وما أن انتهت أيام الخلافة الراشدة حتى اختفى الاجتهاد الجماعي، لأن بني أمية ألغوا الشورى. فعكف الفقهاء في المساجد على الاجتهاد الفردي النظري، بعيدين عن الحياة اليومية التي كان لتفاعل الاجتهاد معها في عصري النبوة والخلافة الراشدة دور فعال في إغنائه وحيويته.

65 ـ قال المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه «مصادر التشريع الإسلامي فيما لانص فيه» : «وكان من الحكمة والمصلحة أن يستمر هذا النظام، وأن يكون إلى جانب كل خليفة أو والٍ من خلفاء المسلمين وولاة أمورهم «جماعة تشريعية» مكونة من رؤوس المسلمين وخيارهم يرجع إليهم في حكم ما يجد من الحوادث مما ليس فيه قرآن ولا سنة، ويعمل بما اتفقوا عليه.

66 ـ وأن يتطور هذا النظام بوضع نظام لاختيار أعضاء هذه الجماعة ممن يوثق بعلمهم بالدين وبصرهم بشؤون الحياة، ونظام لكيفية اجتماعهم وتشاورهم وقانونية الحكم الذي اتفقوا عليه. ولو وقع ذلك لما جمد التشريع الإسلامي، وَوَقَفَ عن مُمَاشاة الزمن وعن التطور بتطور المسلمين» (165 ـ 168).

67 ـ **نشأة الثقافة العربية لخدمة القرآن وتمكين دارسيه من فهمه واستنباط الأحكام منه**

فجُمِعَ الأدب العربي واللغة العربية، ووضع النّحْوُ والبَلاَغَة، وجُمِع الحديث النبوي وآثار الصحابة.

68 ـ وألف إمام أهل المدينة مالك بن أنس كتاب «الموطأ»، وهو أقدم كتاب وصل إلينا في فقه أهل السنة، جمع فيه ما صح عنده من الحديث النبوي وفقه أهل المدينة وما عليه عملهم.

69 ـ «وفي ترتيب المدارك» (2 / 73) أن أبا جعفر المنصور هو الذي أشار على مالك بتأليف الموطأ ونصحه بأن يتجنب فيه شدائد عبد الله بن عمر ورُخَص ابن عباس وَشَوَاذّ ابن مسعود.ويقصد أواسط الأُمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة. وفي خبر آخر (2 / 72) أن أبا جعفر المنصور أراد أن يجمع الأُمة عليه فقال له مالك : «إن أصحاب رسول الله تفرقوا في البلاد فأفتى كل في مِصْره بما رأى».

70 ـ وممن أخذ الموطأ عن مالك إمام الأَحناف ومؤلف الكتب العديدة في مذهبهم محمد بن الحسن الشيباني. وروايته للموطأ من أهم المصادر المعتمدة عند الأَحناف، وَشَرَحَها الكثير منهم. وهي مطبوعة.

71 ـ وممن أخذها عنه أيضاً تلميذُه العظيم الإمام محمد ابن إدريس الشافعي.وكثير من أحاديث مسنده مروي عنه، وهو مطبوع في القاهرة.

72 ـ كما أن كثيراً من أحاديث الموطأ، مروية في صحيحي البخاري ومسلم ـ وهما أصح كتب الحديث النبوي ـ ومسند أحمد، وبقية كتب السنن.

73 ـ أصول الفقه

وكانت القفزة الصاروخية الجبارة التي حققتها الثقافة العربية الإسلامية في ميدان الدراسات الاجتهادية، هي تأليف الإمام الشافعي رحمه الله لكتابه «الرسالة» التي وضع فيها مِنْهَجاً علمياً محدّداً مضبوطاً لتنظيم عملية الاجتهاد تنظيماً محكماً.

74 ـ وقد لاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه الرائد : «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» أن موضوع الاجتهاد بالرأي الذي ينظم أُصول الفقه ويقرر قواعده، هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين. وأن هذه الناحية هي أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثّراً بالعناصر الأَجنبية (ص 123). وبين ما في «الرسالة» من مظاهر التفكير الفلسفي (ص 244 ـ 245).

75 ـ كما أفاض الدكتور علي سامي النشار في «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي» في الحديث عن صلة «الرسالة» بالبحث الفلسفي، واعتبار الشافعي في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية، مقابلاً لأَرسطو في العالم الهِلّيني وفي الدراسات اليونانية (ص 64).

76 ـ كما اعتبر هذه الناحية هي الناحية المُعَبِّرة عن الحضارة الإسلامية كلها، والتي يمكن أن يُستَمَدّ منها الطابع الأَساسي المميز للحضارة الإسلامية (ص 237).

77 ـ وإذا كان قول النشار عن الشافعي أنه أعظم شخصية أنجبها الإسلام، قابلاً للمناقشة فإن الأَمر الذي لاشك فيه أن الشافعي كان عبقرية غير عادية، وأن الإسلام يستطيع أن يُبَاهِيَ به كبار عباقرة الدنيا في كل العصور.

78 ـ وقال النشَّار في «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (ج 1. ص 54) عن علماء الأُصول إنهم انتجوا تفكيراً منطقياً جديداً، وكشفوا عن المنهج التجريبي، الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها.

79 ـ شروط الاجتهاد

ونظرا لهذه القيمة العظمى للإمام الشافعي بصفته «فيلسوف الاجتهاد في الإسلام» فإني أنقل هنا عن «الرسالة» ما قاله عن الشروط التي يجب توفرها فيمن يمكنه ممارسة الاجتهاد، سواء من الناحية العلمية أو التكوين العقلي :

80 ـ «ولم يجعل الله لأَحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والآثار، وما وصفت من القياس عليها».

81 ـ «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه، وعامه وخاصه، وشاذه».

82 ـ «ويستدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسول الله، فإذا لم يجد سنة فإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فالقياس».

83 ـ «ولا يكون لأَحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبْلَه من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب».

84 ـ «ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعجل بالقول به دون التثبيت».

85 ـ «ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه لأنه قد ينتبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب».

86 ـ «وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك».

87 ـ «ولا يكون بما قال أعنى منه بما يخالفه حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله».

88 ـ «فأمَّا من تمّ عقله ولم يكن عالماً بما وصفنا فلا يحل له أن يقول بقياس. وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه».

«كما لا يحل لفقيه عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرةَ له بسوقه».

89 ـ «ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة، فليس له أن يقول أيضاً بقياس لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني، وكذلك لو كان حافظاً مقصر العقل أو مقصراً عن علم لسان العرب، لم يكن له أن يقيس من قبل نقص عقله عن الآلة التي يجوز بها القياس».

90 ـ «ولا نقول يسع هذا ـ والله أعلم أن يقول أبداً إلا اتباعاً، لا قياساً».

91 ـ وقد علق محقق «الرسالة» العلامة الكبير أحمد محمد شاكر، رحمه الله على هذا النص بقوله : «وهذه الدرر الغالية، والحكم البالغة، والفقر الرائعة، هي أحسن ما قرأت في شروط الاجتهاد» (ص 509.ط الحلبي 1358 هـ، الفقرات 1468 ـ 1479).

92 ـ وفي الملحق (1)، نص حـديث في نفس الموضوع للمرحوم الشيخ عبـد الـوهـاب خلاف.

93 ـ **مقاصد الشريعة**

واستمر الأُصوليون والمتكلمون حوالي ستة قرون بعـد الإمـام الشـافعي عـاكفين على ترديد ما قاله الشافعي وشرحه والتعليق عليه، إلى أن بدأ بعض المجتهـدين حواليْ القرن الثـامن الهجري يحومون حول اتمـام مـا ظهر من نقص في منهـاج الشـافعي. وجـاء إكمالـه من أقصى الغرب الإسـلامي على يـد الإمـام الكبير أبي إسحاق الشاطبي الأندلسي الغرناطي في كتابه العظيم «الموافقات».

94 ـ وهنا أترك الكلمة لصديقنا العلامة الشيخ محمـد أبو زهرة ـ الـذي أغنى المكتبـة الاجتهادية بثمانية كتب عن الأئمة المتبوعين، فقد قـال في كتـابـه : «الشافعي، حيـاتـه وعصره، آراؤه وفقهـه» (ص 346، ف 230) : «...إن علمـاء الأُصـول ـ من لدن الشافعي ـ لم يكونوا يتجهون إلى بيان «مقاصد الشريعـة» ومـا تتجـه إليه في جملتهـا وفي تفصيلهـا من أغراض ومعـان، وإن ذكروا حكمـاً وأوصـافـاً منـاسبـة في بيـان القيـاس أقلـوا في القـول ولم يستفيضـوا فيـه، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها لا بأوصافها المناسبة وحكمها. وبذلك كان بيان «المقاصد العامة للشريعة» التي جاءت من أجلها الأحكام، وارتبطت بها مصـالح النـاس بالمحل الثاني عنـدهم، فكان هـذا نقصـاً واضحـاً في «علم أصول الفقـه» لأن هـذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه».

95 ـ ولقد وجد في عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص، ويجلون هـذه الناحية في بحوث كتبوها ورسائل دونوها.

96 ـ فكان لابن تيمية في هذا جولات صادقة.

97 ـ ولابن القيم ـ تلميذه ـ كتابات مستفيضة في هذا في شتى كتبه. وخصوصاً «أعلام الموقعين عن رب العالمين».

98 ـ وللعز ابن عبد السلام في «قواعده» اتجاه صادق، فجلى جزءاً كبيراً من أغراض الشارع ومقاصده وسار في ذلك خطوات شاسعة.

99 ـ ولقد حمل العبء كاملاً، وأوفى على الغاية أو قارب، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الفقيه المالكي، المتوفى سنة 790 هـ = 1388م في كتابه «الموافقات». فقد بين مقاصد الشرع الإسلامي بياناً كاملاً، وربط بينها وبين قواعد الأصول، وتكلم في مصادر ذلك الشرع على ضوء مقاصده وغاياته، وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم الأصول، وهو الطريق الذي يجب أن يكون.

100 ـ وانقطع الاجتهاد

إذا كان إلغاء نظام الشورى الإسلامي لم يحل بين الفقهاء المجتهدين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وبين مواصلة اجتهادهم الفردي، فإنه قد أثر أثراً بالغاً على عملهم نفسه.

101 ـ ذلك أن النظام الإسلامي مرتبط ارتباطاً عضوياً بالممارسة اليومية، كما سبق أن لاحظنا عند الحديث عن المرحلتين النبوية، والراشدية. وإقصاء المجتهدين عن ميدان التوجيه والمواءمة بين النصوص الشرعية وبين تحقيق

مصالح المجتمع الإسلامي الذي هو الهدف المقصود من شريعة الإسلام، جعلهم يتجهون بصفة خاصة إلى الميدان النظري، والبعد شيئاً فشيئاً عن ميدان الممارسة.

102 - وكثرت المناهج الفقهية وتنوعت. وأهمها فقه الحجازيين وفقه العراقيين. وشَعَر أهل كل جهة أنهم في حاجة إلى معرفة ما عند الآخرين، ومِن أصول منهج مالك في الاجتهاد مراعاة الخلاف.

103 - وقد جاء حماد وَلَدُ أبي حنيفة للأخذ عن مالك، وكان مالك يسأله أحيانا : «هل سمعت من أبيك في هذه المسألة شيئاً ؟»، وقضى محمد بن الحسن بالمدينة حوالي ثلاث سنوات يأخذ عن أهلها ويناقشهم ويحاورهم. واجتمع أبو يوسف مع مالك بالمدينة وذاكره ورجع عن بعض آراء شيخه أبي حنيفة إلى رأي مالك.

104 - وألف محمد بن الحسن «كتاب الحجة على أهل المدينة». وقد طبع في الهند القطعة الموجودة منه في أربعة أجزاء - مع شرح - ويقول ناشره إنها نحو نصفه.

كما ألف الشافعي «الرد على محمد بن الحسن»، دافع فيه عن رأي مالك في مسائل انتقدها عليه ابن الحسن.

105 - وكان الأئمة المجتهدون حريصين على أن يُكَوِّنوا في أنفس طلبتهم ملكة الاستقلال الفكري. فكانوا، وهم يدربونهم على الاجتهاد، يَنْهونَهم عن تقليدهم ويلحون عليهم في وجوب الاعتماد على الدليل والبرهان. والأقوال المروية في

هذا، عن مالك وأبي حنيفة، ومحمد بن الحسن والشافعي، وأحمد بن حنبل وغيرهم متواترة.

106 ـ ونشأت جماعة من المجتهدين المختارين الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، كما أمر الله، فيتبعون ما قام لهم الدليل على صحته من غير التقيد برأي إمام واحد، على أساس أن الاجتهاد الإسلامي متكامل، مصدره واحد، وهدفه واحد، وهو محاولة تحقيق مصالح الجماعة الإسلامية في نطاق التوجيه الإلهي في القرآن والسنة. وذلك هو منهج جميع فقهاء أهل السنة والجماعة رحمهم الله.

107 ـ ولكن بعض الطلبة بهرتهم شخصية أستاذهم، فتجاوزوا في تعظيمه الحد المشروع، وصاروا يعتبرون كل ما قاله حجة. وكونوا تكتلاً فيما بينهم، فكانت المذهبية وكان التقليد والتعصب.

108 ـ وكان للمذهبية إيجابياتها وسلبياتها. فمن إيجابياتها في المغرب العربي، أنها كانت حركة شعبية ساعدت الشعب على مواجهة التيارات الهدامة الهادفة إلى تفريق كلمة الجماعة، والانحراف بها عن الاتجاه السُّني الصحيح، مثل الشيعية الغالية والخارجية وغيرها.

109 ـ وكان من سلبياتها الخطيرة أن التعليم في نطاق المذهب أبطل واجباً شرعياً، وهو اشتراط الاجتهاد في القاضي ـ مثلا ـ فاعتبره الفقهاء شرطاً ملغى لانعدام المجتهدين.

110 ـ الدعوة إلى الاجتهاد ومحاربة التقليد

واستمرت الدعوة ـ طوال العصور ـ للاجتهاد ومدارسة الشريعة في مصادرها الأساسية، وتجلت بصفة خاصة في دراسة الحديث النبوي، والعمل بالأحاديث التي خالفها المذهب.

111 ـ وكان للحملة الشرسة التي أثارها في الأندلس الإمام الحافظ أبو محمد ابن حزم الظاهري ضد التقليد أثرها العميق في الفكر الأسلامي مغرباً ومشرقاً، فانتعشت الدراسات الحديثية والأُصولية. وقد ساعدته عبقريته الجبارة وثقافته الموسوعية، على أن يفرض نفسه على تاريخ الفكر البشري، فهو واضع علم تاريخ الأديان الذي أثر تأثيراً عميقاً على زعزعة سلطان الكنيسة في أوروبا في القرون الوسطى، (راجع محمد ابراهيم الكتاني : هل أثر ابن حزم في الفكر الأوروبي في القرون الوسطى ؟ مجلة «البينة» العدد 2. دو الحجة 1381 هـ. يونيه 1962.ص 68 ـ 87).

112 ـ وكان شيخ الإسلام ابن تيمية أعظم مجتهد أنجبه الإسلام بعد أئمة المذاهب، وكان عميق المعرفة بتفسير القرآن، محدثاً حافظاً أصولياً ناقداً، فقيهاً عارفاً بآراء الفقهاء من مختلف المذاهب إلى جانب معرفته بآراء مختلف الفرق، وهو ناقد المنطق الصوري، من وجهة نظر عقلية، بعدما بقي العلماء سنين طويلة يقتصرون على إصدار الفتاوي بتحريمه.

وقد اضطُهد رحمه الله من أجل دعوته لإحياء الاجتهاد حتى إنه توفي في السجن لرفضه التخلي عن آرائه الاجتهادية.

113 ـ وكان له فضل عظيم على الدعوة للاجتهاد في مختلف أنحاء العالم الإسلامي وخصوصاً في العصر الحديث.

114 ـ وبذل السلطان محمد بن عبد الله العلوي رحمه الله، بالمغرب، جهوداً كبيرة في العمل على نشر دراسة الحديث في مدينة مراكش وغيرها، وألف بنفسه التآليف. وندب الفقهاء لشرح كتب الحديث. وأرشد للرجوع إلى كتب الأقدمين ونبذ كتب المتأخرين من المختصرات المعقدة الركيكة.

115 ـ وفي عصره، أنجبت جامعة القرويين بفاس، الإمام محمد بن علي السنوسي دفين جغبوب، داعية العمل بالحديث النبوي وصاحب التآليف المهمة في هذا الموضوع.

116 ـ **وجاء الاستعمار**

وكان الهدف الأساس للاستعمار الصليبي في جميع أنحاء العالم الإسلامي هو تحويل المسلمين عن دينهم إلى النصرانية أو الإلحاد واللائكية وأشباهها، بدعوى أن الإسلام لا يتناسب مع العصر الحديث.
وساعده على ذلك ما كان عليه الفكر الإسلامي في جميع أنحاء العالم الإسلامي من تخلف وانحطاط. كما كان لجمود الفقه الإسلامي وتحجره وعجزه التام عن مواجهة المرحلة الخطيرة التي يوجد فيها الإسلام هدفاً للإبادة المنظمة بعد أن أصبح أعداؤه يقتلعون جذوره من نفوس الأطفال والشباب.

117 ـ وارتفعت صيحة الانبعاث الإسلامي هذه المرة ـ بعد موت حقيقي استمر عدة أجيال ـ من أفغانستان، حيث دعا موقظ الشرق جمال الدين الأفغاني جماهير المسلمين إلى أن يواجهوا الاستعمار الصليبي مجتمعين، فيثوروا ثورة واحدة من أقصى العالم الإسلامي إلى أقصاه. مستمدين القوة والتوجيه من القرآن الذي خلق أمتهم من العدم.

118 ـ وألف رسالة «الرد على الدهريين» بين فيها خطر الإلحاد واللائكية على المجتمعات البشرية. وقد ساعدته معرفته باللغات الأوربية وجولاته فيها، وفي الولايات المتحدة، وروسيا على معرفة حقيقة مبلغ التخلف الفكري الذي يتردى فيه المسلمون. فاهتم بالدعوة إلى محاربة التخلف، واكتساب أسباب القوة الفكرية والاجتماعية، فدعى إلى إحياء الاجتهاد وإحياء نظام الشورى

الإسلامي، واعتبر أن النظام البرلماني الأُوروبي أقرب الأَنظمة إلى الشورى الإسلامية. وعلى العكس من ذلك لا حظ خطر الدعوة الاشتراكية الحديثة، ودعى إلى إحياء تقاليد الاشتراكية العربية والعدالة الاجتماعية الإسلامية.

119 ـ وأسس مع تلميذه ومريده محمد عبده جمعية سرية للعمل على تحقيق هدف التحرير الذي يعمل له، هي « جمعية العروة الوثقى» تضم أعضاء منبثين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وأصدر مع محمد عبده بباريس مجلة باسمها كان لها تأثير عظيم في أفكار قرائها في مختلف البلاد العربية،مع أنها لم تصدر منها إلا أعداد قليلة، لعجزهما عن الإنفاق عليها.

120 ـ ولم يلبث أن اختلف مع محمد عبده، الذي رأى أن المسلمين عاجزون عن الاستجابة لهذه الدعوة، بعد أن انقطعت صلتهم بالعمل بالقرآن والخضوع لتوجيهاته، وأنه يجب العمل أولا على ردهم إلى القرآن، وتعريفهم بالإسلام الصحيح الذي يجهلونه، ونفذ بنفسه الخطة التي اقترحها فجدد في الدراسات القرآنية، ودعا إلى تحكيم القرآن وعدم التحكم عليه. ودرس جيدا «الموافقات» واستفاد منها على نطاق واسع، وألف وحاضر وكتب المقالات والفتاوي. ودعا إلى نبذ كتب المتأخرين، والاستعاضة عنها بما كتبه علماء عصور النهضة الإسلامية، ودافع عن الإسلام، ولخص منهجه كله في كلمة واحدة هي التربية الإسلامية العملية، فاتجه إلى إصلاح الأَزهر. وفكر في تأسيس «دار الدعوة والإرشاد» لتكوين الدعاة والمرشدين. ـ وقد أسسها بعده تلميذه رشيد رضا، وتعلم فيها بعض المغاربة.

121 ـ ودعا إلى نشر كتب المجتهدين، وكتب للسلطان المولى عبد العزيز رحمه الله، ولقاضي فاس يطلب مخطوطات «المدونة» لنشرها.

122 ـ وساهم السلطان عبد الحفيظ في المغرب وبعض الناشرين المغاربة بنشر بعض الكتب داخل المغرب وخارجه.

123 ـ كما نشر بطل التحرير محمد الخامس رحمه الله، على عهد الحماية، ووزارة الأوقاف بعد استقلال المغرب ـ وما تزال ـ بعضاً آخر.

124 ـ كما أسس تلميذ محمد عبده السيد الإمام محمد رشيد رضا رحمه الله مجلة «المنار» لتواصل عمل «العروة الوثقى».وقد استمرت في نشاطها إثنتين وثلاثين سنة، وقد اهتمت بموضوع إحياء الاجتهاد إهتماماً كبيراً، ونشرت من كتب التراث الاجتهادي عدداً كبيراً.

125 ـ وحمل هذه الدعوة إلى المغرب شيخنا الشيخ أبو شعيب الدكالي رحمه الله. فأحيا دراسة تفسير القرآن بعد انقطاعها مدة طويلة، ودرس صحيح البخاري في فاس ومراكش والرباط. وساعده علمه الواسع بتفسير القرآن وعلومه، وبعلوم الحديث والفقه والأدب العربي على أن جمع حوله نخبة من الطلبة، كما ساعده ترؤسه للدروس السلطانية على عهد السلاطين، المولى عبد الحفيظ، والمولى يوسف ومحمد الخامس رحمهم الله، على تبليغ الدعوة للعلماء الذين كانوا بعيدين عنها.

126 ـ وعلى يديه تكون شيخنا محمد بن العربي العلوي رحمه الله، وتثقف ثقافة اجتهادية متينة. وكان رحمه الله علامة موسوعياً، فقيهاً متين الثقافة، محدثاً ناقداً مفسراً لغوياً أديباً مصلحاً داعيةً، مجتهداً مجاهداً بطلاً.

127 ـ ويقتضيني واجب الوفاء بالجميل، أن أعترف ـ بهذه المناسبة بفضله الكبير علينا بتحريرنا من ربقة الخرافة والجمود والتقليد والتعصب للمذهبيين، وما

بذله معنا من جهود مضنية لتدريبنا على الاجتهاد الشرعي السليم، وإرشادنا إلى قراءة مؤلفات سلفنا الصالح من رجال العصور الإسلامية الزاهرة، ورجال الانبعاث الإسلامي الحديث وتنبيهنا لعيوب مؤلفات عصور التدهور والخرافة والتقليد والتعصب. فجزاه الله عنا وعن دينه وبلاده وأمته خير الجزاء.

128 ـ ورحم الله أصدقاءنا وزملاءنا الذين استفادوا معنا من تربيته في هذا المجال : محمد غازي وعلال الفاسي وعبد العزيز ابن ادريس العمروي ومحمد المختار السوسي والصديق العلوي.

129 ـ راجع لعلال الفاسي :

1 ـ النقد الذاتي.
2 ـ دفاع عن الشريعة.
3 ـ مقاصد الشريعة.
4 ـ معركة اليوم والغد.

وراجع عن فكر علال :

1) أحمد حماني، رئيس المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر : «محمد علال الفاسي المجدد المجتهد». («الأصالة»، مجلة تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية الجزائر)، السنة الثانية العدد 20، ربيع 1394/2 هـ.ماي 1974م، ص 153-190.

2) فهمي جدعان دكتور الدولة في الآداب (السوربون)، وأُستاذ الفلسفة والفكر العربي بالجامعة الأُردنية :

«أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث» ص 333 ـ 338 ص 372 ـ 379.

130 ـ وأسمح لنفسي بهذه المناسبة ـ أن أتحدث عن مجتهد مغربي متأخر، لم ينشر عنه شيء إلى الآن، مع أن دواعي الحديث عنه كثيرة. كما سنرى.

ذلك هو الشيخ محمد حسنّا ـ بتشديد النون ـ دفين مدينة فاس، ابن الشيخ محمد ماء العينين الشنقيطي الشهير ـ دفين تزنيت.فقد كان الشيخ حسنّا ينكر تقليد أي مذهب من المذاهب الأَربعة ويرى العمل بالحديث وحده.في ذلك يقول :

لست لمـــالـــك، ولا للشـــافعي ولا لحنبـــــل ولا للرابـــــع
بـــل اتبــــاعي للنبي الشــــافـع وأســـأل العفـــو لكل تـــــابـع

131 ـ وكان لوالده الشيخ ماء العينين ميول اجتهادية تنبىء عنها بعض مؤلفاته المطبوعة بفاس.

132 ـ وكان الشيخ ماء العينين ممثلاً لسلطان المغرب في الصحراء، وعندما هجم الجيش الفرنسي على إقليم شنچيط جنّد الشيخ متطوعين من الصحراء بقيادة ولده محمد حسنّا هذا ليقاوموا المعتدين، مع الجيش المغربي الذي وجهه السلطان المولى عبد العزيز رحمه الله. ثم جاء إلى فاس في طريقه إلى الحج ولما احتلها الجيش الفرنسي سجنه، وأدركه أجله بعيد إطلاق سراحه ـ فيما

أظن ـ بقليل 1334 هـ أو 1335. وهو مدفون بزاوية والده بدرب السراج بالطالعة، رحمه الله .

133 ـ وأذكر بهذه المناسبة أنه زارني مرة أحد الحزْميين، وأثناء المذاكرة وجه إليَّ سؤالاً إنكاريا بأنه يلاحظ علي أني لا ألتزم بجميع آراء ابن حزم. فأجبته بأن هذه ليست مسألة مطروحة بل المسألة المطروحة على المسلمين اليوم هي إحلال قوانين إسلامية مكان القوانين الوضعية الأجنبية التي فرضها الاستعمار على الأمم الإسلامية، بحيث تكون هذه القوانين محققة لمصالح المسلمين المستجدة، وهم يستطيعون أن يحققوا هذا الهدف الإسلامي الملح والمستعجل، عن طريق الاستفادة من اجتهادات الفقهاء المسلمين الأقدمين، من جهة، بما فيهم ابن حزم نفسه أو من اجتهادات جديدة لمواجهة الحالات التي جدت اليوم في الدنيا ولم تكن معروفة من قبل، في نطاق النصوص والقواعد الشرعية الخالدة.

134 ـ أي أننا اليوم في حاجة إلى تطبيق منهج الاجتهاد الشرعي الذي قننه الشافعي والشاطبي ومارسه ابن تيمية وابن قيم الجوزية وأمثالهما ودعا إلى إحيائه عشرات المفكرين المسلمين المحدثين. وهو اجتهاد مضبوط بالقواعد المحددة، وفي نفس الوقت متفتح على مختلف التجارب الاجتهادية السابقة، وقابلٌ في نطاق المستقبلية الاجتهادية، لإضافة تجارب جديدة لانهاية لها. وتلك هي، بدون استثناء، أعظم معجزة خالدة للقرآن العظيم، الذي تضمنت خمسمائة آية منه احكام كل ما يجد في الدنيا إلى آخر الدهر من حوادث ومستجدات، والتي أوجب الله على المجتهدين المسلمين أن يستنبطوا من القرآن أحكام كل ما يستجد منها في كل زمان.

وتلك هي الضرورة الشرعية الحتمية المستعجلة لإحياء الاجتهاد الذي تطالب به توصية «ندوة الأكاديمية».

135 ـ كيف نحيي الاجتهاد ؟

والآن : كيف نحيي اجتهاداً انقطع منذ قرون ؟ ولعلنا بعد هذه الجولة الطويلة القصيرة في نفس الوقت، في علم الاجتهاد وآفاقه وميادينه وشروطه ومناهجه، نستطيع أن نرسم بوضوح معالم محددة للعمل على السير بخطى ثابتة لإحيائه من جديد بعدما حنَّطناه قروناً طويلة.

136 ـ فآيات الأحكام معروفة باعيانها، محفوظة ضمن القرآن الذي حفظه الله لنا غضّاً طرياً كأنما أُنزل الآن. والسنة النبوية المبينة له معروفة مضبوطة بفضل التوفيق الإلهي الذي هيأه لأئمة الحديث ـ رحمهم الله وجزاهم أحسن الجزاء ـ فهي الآن بين أيدينا «ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك» كما قال (ﷺ).

واللغة العربية التي كتب لها الخلود بفضل القرآن، قد تضافرت جهود الأجيال المتعاقبة، من العرب والعجم قديماً وحديثاً، على خدمتها واستحداث الوسائل لتسهيل تعليمها لغير العرب. ومناهج الاجتهاد الإسلامي العلمية العقلية المضبوطة ما تزال بين أيدينا في مصادرها الأُولى ـ بما فيها مقاصد الشريعة ـ قبل أن تمسخها وتشوهها عصور الانحطاط والتقليد والجمود والتخلف في المختصرات والأنظام المعقدة التي لا حياة لها، وفي المؤلفات الحديثة العديدة التي ألفها أنصار إحياء الاجتهاد في العصر الحديث، وتجارب المجتهدين من فقهاء الإسلام ـ قبل نشأة المذاهب وبعدها ـ عبر الأجيال والعصور، محفوظة يستطيع الدارس أن يتعرف عليها ويستفيد منها في مسايرة الخط الإسلامي السليم في الاجتهاد. والموهبة العقلية الخاصة التي اشترطها الإمام الشافعي فيمن يجوز له ممارسة الاجتهاد شرعاً ما تزال موجودة بين المتعلمين من المسلمين على نطاق واسع، ولله الحمد.

137 ـ ومن الواضح أن هذه الحصيلة الثقافية المحددة في كلام الشافعي وعبد الوهاب خلاف مثلا ـ تتطلب إعدادا خاصا وتكوينا فنيا، وتلك مسؤولية الدولة

التي تكوِّن الأطر التي تحتاجها في كثير من الميادين. فيجب عليها ـ شرعا ـ أن تولي هذه المسألة التي وضحنا مبلغ أهميتها القصوى من الناحية الدينية والحضارية والفكرية « والمستقبلية » بالنسبة لحياة الجماعة الإسلامية وحيويتها وفعاليتها وضمان مستقبلها، ما هي جديرة به من عناية واهتمام، وذلك بتكوين فئة من الطلبة تكوينا تقنيا على أساس البرنامج المحدد، وهو تكوين يتطلب عدة سنوات ـ كما هو واضح. ولعل ذلك يتطلب ـ فيما يبدو ـ تأسيس مركز دراسي خاص : معهدٍ أو مدرسةٍ أو غير ذلك من الأسماء بحيث يكون هدفها هو هذا التكوين.

أما المؤسسات التعليمية بالمغرب فهي مرتبطة ارتباطا وثيقا ببرامج التعليم الأجنبية، وذلك ما يجعلها بعيدة عن أن تقوم بدور مساعد في هذا الموضوع. ولعل من الممكن ـ على المستوى البعيد ـ أن تحور الوزارة برامج تعليمها بحيث يتعلم التلميذ ثم الطالب أجزاء من البرنامج المحدد، يستطيع بعدها في مرحلة لاحقة أن يتم تخصصه في هذا الميدان.

ومن شأن تحديد الآيات والأحاديث التي على طالب الحصول على مَلَكَةِ الاجتهاد أن يدرسها دراسة مستوعبة ومتعمقة، بصفتها مصدرا للتشريع، أن يقْصِيَ عن التحكُّك بهذا الميدان، كثيرا من الدارسين لنواح أخرى من الدراسات القرآنية والحديثية ونواح أخرى غير هذه الناحية المحددة. دعك ممن تخصصوا في نواح أخرى لا صلة لها بهذا الميدان.

138 ـ وأعود مرة أخرى إلى الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله، فأنقل قوله : « الذين لهم حق الاجتهاد بالرأي هم «الجماعة التشريعية» التي توافرت في كل واحد منهم المؤهلات التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد

بالرأي لفرد مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات، لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي. ولا يسوغ الاجتهاد لجماعة توافرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته، إلا بالطرق والوسائل التي مهّدها الشرع الإسلامي للاجتهاد بالرأي والاستنباط فيما لا نص فيه ».

« فباجتهاد الجماعة التشريعية المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد، تُنْفَى الفوضى التشريعية وتشعب الاختلافات. وباستخدام الطرق والوسائل التي مهّدها الشرع الإسلامي للاجتهاد بالرأي يؤمن الشطط، ويسار على سنن الشارع في تشريعه وتقنينه.

139 ـ ومن الواضح أن قول الشيخ عبد الوهاب خلاف إنه لا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفرد، معناه أنه لا يسوغ العمل باجتهاد فرد. أما الاجتهاد النظري فإنه لا يمكن لأحد المنع منه. فمن جهة لا يمكن لطالب العلم أن يصير مجتهدا إلا بعد أن يمارس الاجتهاد مرات عديدة، يخطئ في بعضها ويصيب في بعض آخر، كما هو أمر بديهي. ومن جهة أخرى فإن من درَس مسألة وأدَّاه اجتهاده إلى حكم مُعيَّن لا يمكن لكائن منْ كان أن يحوِّل فكره عما اقتنع به. نعم، إذا تدارست المسألة هيئة محترمة، جميع أفرادها ممن توفرت فيهم شروط الاجتهاد، واتفقت على رأي مغاير، فإذ ذاك ينبغي له أن يتخلى عن رأيه احتراماً لرأي الجماعة.

140 ـ وممن أيد وجوب الاجتهاد الجماعي خاتمةُ أئمة فقهاء المالكية غير منازع الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور التونسي رحمه الله. فقد قال في كتابه «مقاصد

الشريعة» : «وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى عقد مجمع علمي يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار. ويبسطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين على الأمة عمله، ويُعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتِّباعهم. ويعينوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا رتبة الاجتهاد أو قاربوا، وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً، وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة فيشهدوا لهم بالتأهيل للاجتهاد في الشريعة».

«ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة واتباع الشريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاةً، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة» (ص 139 ـ 141).

141 ـ وممن نادى بوجوب الاجتهاد الجماعي الدكتور محمد سلام مذكور في موسوعته الضخمة الحافلة ـ التي قال إنه لم يسبق إليها «مناهج الاجتهاد في الإسلام»، فقد قال : «غير أننا نرى ـ مقاومة للهوى والادعاء غير الصادق الذي ينبني عليه التلبيس في أحكام الشريعة والتضليل في عرض الكلام ـ أن يكون ذلك الاجتهاد في ظل الاشتراك بين اولي الأمر من العلماء مما يسمى اجتهاداً جماعياً» (ص 425).

142 ـ ومنهم الشيخ مصطفى الزرقاء في كتابه «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد» ـ المدخل الفقهي العام ـ وسماه «اجتهاد الجماعة» على طريقة الشورى العلمية في مؤتمرات فقهية تضم فحول العلماء من مختلف المذاهب والأقطار، ثم ذكر أن الاجتهاد المالكي قد أخذ بمبدأ هذه الشورى العلمية بين علماء كل زمن في

تعديل الأحكام الفقهية عندما يتبدل فيها عرف الناس ومقاصدهم العلمية، ثم أحال في التعليق على محاضرة للمؤرخ الكبير رفيق بك العظم رحمه الله عن قضاء الجماعة وقضاء الفرد. (ج 1 ص 192 ـ 194).

143 ـ وكان تفسير المنار بدأ القول في ذلك وأعاده في تفسير آية ﴿**وَأُوْلِي الامْرِ مِنْكُم**﴾ (ج 5 ص 180 ـ 194 ـ 227) وقال : «فأهل الحل والعقد من المومنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأُمة ليس فيه نص عن الشارع، مختارين في ذلك غير مُكْرَهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة».

144 ـ وتأييداً لما ذكره الأُستاذ الزرقاء عن الاجتهاد المالكي أشير إلى :

أ) هيئة الفقهاء المشاورين بالأندلس. وكان من بينهم أحياناً من ليسوا بملتزمين مذهب مالك.

ب) أن ملوك المغرب لم يكونوا يتصرفون إلا استناداً إلى فتاوي كبار الفقهاء من علماء القرويين.

145 ـ ولعل ذلك لم يتخلف إلا في بعض ظروف استثنائية.

146 ـ ولعل آخر استفتاء صدر عن القصر الملكي هو ما وجهه وزير العدل شيخنا سيدي عبد الرحمن ابن القرشي رحمه الله ـ عن أمر المولى يوسف رحمه الله إلى علماء القرويين يستفتيهم عما ورد في كتاب طبع في مصر منسوب لأحد المغاربة، وفيه عن إحدى صيغ الصلاة على النبي (ﷺ)، أنها من كلام الله القديم ! وكنا إذ ذاك طلبة صغاراً بالقرويين فجلسنا بباب مقصورة القرويين ننتظر ما يجيب به العلماء، وعندي صورة شمسية للجواب وبأسفله تواقيع العلماء رحمهم الله.

147 ـ أمة واحدة

ورد في كلام المرحوم الطاهر ابن عاشور السابق، عن المجمع العلمي ـ ولعل الأولى تسميته بالمجمع الفقهي الذي اقترحه، انه يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين، وكذلك قال الشيخ الزرقاء. ـ وهو كلام وجيه جداً، لأسباب عديدة منها :

أ) ان شريعة الله واحدة، وما أوجب الله مشاورة أولي الأمر ـ حسبما قدمناه ـ إلا لتوحيد الرأي.

148 ـ ب) ان الثقافة الإسلامية كانت طوال التاريخ الإسلامي ثقافة متكاملة بين مختلف أنحاء العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، كما هو معروف، ولم تكن بأي حال من الاحوال ثقافة إقليمية أو محلية. ويكفي استعراض مصادر ومراجع الفقه المالكي الأساسية في المغرب، حيث ترجع إلى المدينة ومصر وبغداد والقيروان وتونس وصقلية وبجاية وتلمسان وقرطبة وغرناطة وفاس وغيرها، إلى جانب كتب التفسير والحديث والنحو واللغة والأدب وغيرها.

149 ـ ج) إن تثبيت الاختلاف المذهبي كان من بين أسبابه ظروف محلية ووقتية خاصة. ومن بينها قلة وجود مراجع بعض المذاهب في بعض المراكز العلمية.

150 ـ د) ان مراعاة الخلاف من بين أصول مذهب مالك ـ كما تقدمت الإشارة إليه. وما زال كبار الفقهاء يشيرون في كتبهم إلى آراء أصحاب المذاهب الأخرى بمنتهى الاحترام والتقدير.

151 ـ ومن أمثلة ذلك أن الإمام شهاب الدين القرافي المالكي، صدر كتابه «الذخيرة» ـ وهو من أمهات كتب الفقه المالكي المعتمدة ـ بمقدمة طويلة في بيان مزايا المذهب المالكي، وعند ذكر منهجه في كتابه قال : «وقد آثرت التنبيه على مذاهب المخالفين لنا من الأئمة الثلاثة ومآخذهم في كثير من المسائل، تكميلاً للفائدة، ومزيداً في الاطلاع. فإن الحق ليس محصوراً في جهة. فيعلم الفقيه أي المذهبين أقرب للتقوى، وأعلق بالسير الأقوى (مخطوط خ.ع.ج. 852 ص 5).

ومع أن هذا أمر معلوم من الدين بالضرورة، فإن الضرورة دعت للتذكير به .

152 ـ هـ) وقال الدكتور محمد سلام مذكور في «مناهج الاجتهاد في الإسلام» : «وليس هناك ما يدعو إلى القول بأن معنى الاجتهاد المذهبي يتحقق الآن، مع أنه ليس هناك ما يوجبه ولا يقتضيه . فإن الدراسات الفقهية في هذا العصر دراسات تقارنية، ولا تقتصر على مذهب معين، مهما كان الدارس في أصل دراسته متخصصا في مذهب واحد، إذ مجال المقارنة الآن فسيح ميسور، وفي كل هذه الفسحة وذلك اليسر تخصب الملَكَات، وتتحدد النظريات، ويمكن استخراج الأحكام الشرعية من مصادرها الأصلية أو الفرعية» (ص 422).

153 ـ و) وان الوزن الثقيل جداً للمملكة المغربية في العالم الإسلامي نتيجة تاريخها الطويل والحفيل، إسلامياً وثقافياً وفكرياً وفقهياً وحضارياً، ونتيجة تاريخها المعاصر الملىء بالأمجاد، يجعلها ملزمة إلزاماً أكيداً جداً بأن تتحمل مسؤوليتها الكاملة في المساهمة ـ بجانب فقهاء العالم

الإسلامي - بدورها في واجب إحياء الاجتهاد، لمواجهة المشاكل والتحديات المعاصرة، التي تعترض المسلمين في كل مكان، بما في ذلك المغرب، وتتلافى ما فاتها من ذلك وقتاً طويلاً. وليس بمعقول بأية حال من الأحوال أن يستمر المغرب في التغيب عن المساهمة في هذا الواجب المصيري للأمة الإسلامية، أو أن يحاول مواجهة نفس المشاكل التي يواجهها بقية العالم الإسلامي مواجهة محلية أو إقليمية، كأنه ليس عضواً رئيسياً في الجماعة الإسلامية، له وزنه الثقيل ودوره الفعال الذي ينتظره بصفته عضواً في جسم حي يتفاعل مع بقية الأعضاء.

154 - مشاكل تنتظر الاجتهاد

لقد كان من الآثار السلبية لعدم وجود جماعة من الفقهاء الذين تتوفر في كل واحد منهم شروط الاجتهاد معترف بها من جماعة المسلمين، تتولى إصدار الحكم فيها أن تعذر إصدار الحكم الشرعي في كثير من الأمور.

155 - ويستعرض الشيخ الطاهر ابن عاشور رحمه الله بعض المشاكل فيقول :

أ) «لم يبق للشك مجال يخالج به نفس الناظر في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظام أمر الأمة وجلب الصالح لها ودفع الضرر والفساد عنها.

156 - ب) وقد استشعر الفقهاء في الدين كلهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنهم لاينكر أحد منهم أنه إذا كان صلاح الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجماعة أسمى وأعظم، وهل يقصد إصلاح البعض إلا لأجل إصلاح الكل ؟ بل وهل يتركب

من الأَجـزاء الصـالحـة إلا مركب صـالـح... فعلينـا أن نتخيـل الأُمــة الإسلاميـة في صـورة الفرد الـواحـد من المسلمين، فنعرض أحـوالهـا على الأَحكام التشريعيـة كما تعرض أحكام الفرد، فهنـاك يتضـح لنـا سبيـل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأُمة.

157 ـ ج) وان مما لا ينبغي أن ينسى عند النظر في الأَحوال العامة الإسلاميـة نحو التشريع هو باب الرخصة.

فـإن الفقهـاء فرضوا الرخص ومثلوا لهـا في خصوص أحـوال الأَفراد، ولم يعرجوا على أن مجموع الأُمة قد تعتريه مشاق اجتماعية تجعله بحـاجـة إلى الرخصة، وليس القول في سـد الـذرائع ورعي المصـالح المرسلـة بـأقل أهمية من القول في الرخصة بحيث لا يفرضـان في أحوال الأَفراد، بخلاف الرخصة».

وبعد كلام طويل عن «واجب الاجتهاد» ومسؤولية المقصرين في القيـام به قال :

158 ـ د) «والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في :

ـ الأَحوال التي ظهرت متغيرة عن الأَحوال التي طرأت، ولم يكن نظيرهـا معروفاً في تلك العصور. فهم بحاجة ـ في الأَقل ـ إلى علمـاء يرجحون لهم العمل بقول بعض المـذاهب المقتـدى بهـا الآن بين المسلمين ليصـدروا عن عمل واحد.

159 ـ هـ) وفي كل هذه الأَحوال، قد اشتدت الحاجة إلى اعمال النظر الشرعي، والاستنباط والبحث عما هو مقصد أصلي للشارع، وما هو تبع، وما يقبل التغير من أقوال المجتهدين وما لا يقبله».

160 ـ و) ونستعرض هنا أمثلة إجمالية، منها :

أ) مسائل بيع الطعام.
ب) ومسائل المقاصة.
ج) ومسائل بيع الآجال.
د) ومسائل كراء الأَرض بما يخرج منها.
هـ) ومسألة الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة، ففي كثير منها تضييق مقاصد الشريعة الإسلامية.

161 ـ ويستعرض الدكتور محمد سلام مذكور في «مناهج الاجتهاد في الإسلام» أمثلة أُخرى فيقول : «فهذه العقود المتنوعة التي جدت :

أ) كعقود التأمين بأنواعها.
ب) وعقود البورصة.
ج) واليانصيب.
د) وعقود المضاربات.
هـ) وأعمال الكمبيالات.
و) وهذه الشركات المساهمة، وما تطرحه من سندات.
ز) وصناديق التوفير.
ح) والعقود الحكومية، وشبه الحكومية.
ط) ونقل قطعة من جسم إنسان إلى آخر.

ي) والاستفادة بأجزاء من جسم الميت لمعالجة الحي وإصلاح شأنه، وغير ذلك.
ك) مما يتعلق بغزو الفضاء.
ل) والوصول إلى القمر، وكل ما يصل إليه العلم الحديث.

والواقع أن كل هذا يحتاج إلى بحث بما يتلاءم مع الشرع ومبادئه التي تساير مصالح الناس ولا تجعل الأُمة الإسلامية متخلفة علمياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً».. («ص 52 ـ 53»).

الاقتصاد الإسلامي

162 والواقع أن المشكلة أعمق وأوسع من ذلك بكثير، إنها مشكلة «الاقتصاد الإسلامي» نفسه.لقد سبق أن ذكرنا أن من أهداف الإسلام إقامة حضارة متميزة، لها مقوماتها الخاصة ومنها «الاقتصاد الإسلامي» الذي وضع أسسه القرآن والسنة بما تضمناه من تشريعات جيدة وتوجيهات سامية تضمن من العدالة ما لم تعرفه لا الشريعة اليهودية ولا القانون الروماني. ووسع الاجتهاد والممارسة آفاقه لدرجة حققت مصالح أقاليم العالم الإسلامي الشاسع الأطراف، ومكّن أُمَماً أُخرى غير إسلامية من اقتباس كثير من النظم الاقتصادية الإسلامية.

163 وفي نطاق مداولة الأيام بين الناس، تقدمت أُمم وشعوب أُخرى وتولت القيادة بدلاً من المسلمين الذين تخلفوا وأصبحوا كغثاءِ السيْل، كما أخبرهم النبي (ﷺ).

164 وأصبحت اليوم تتنازع السيطرة على العالم قوتان جاهليتان طاغيتان، تتسابقان في جنون نحو القضاء على الحياة البشرية على الأرض، ولكل واحدة منها نظامها الاقتصادي الذي لا صلة له بالله. وهما الاشتراكية والرأسمالية، موهمان الأُمم والشعوب أنه لا مناص لها من اختيار واحد من النظامين الذين لا بديل لهما. وَحَسْبُكَ مِن شَرَّيْن أَحْلاَهُمَا مُرّ.

165 ـ وتقدم الإسلام بنظامه الاقتصادي المتكامل الذي يستطيع البشر به عن طريق الاجتهاد في نطاق النصوص المقدسة، أن ينقذوا البشرية من الإبادة الحتمية التي تهوي نحوها.

166 ـ في سنة 1960م أصدر كاتب فرنسي اسمه جاك اوستروي كتاب «الإسلام في مواجهة النمو الاقتصادي» بتقديم أندره بياتر أستاذ الحقوق والعلوم الاقتصادية بجامعة باريس، وصدر في دمشق بتعريب الدكتور نبيل صخر الطويل باسم «الإسلام والتنمية الاقتصادية» بتقديم صديقنا العلامة الكبير المرحوم محمد المبارك عميد كلية الشريعة بجامعة دمشق حينذاك، في صفحات 118، ويقول المؤلف في مقدمة كتابه : «وفيما يخص الإسلام، يظهر أن المشكلة الحاسمة للتنمية تواجه بأسلوبين ـ طبعاً بعد استبعاد النظرية المستحيلة في زوال الإسلام كنظام اجتماعي متميز، وَذَوَبَانه في مجتمع أكثر ديناميكية.

167 ـ ومستقبل الإسلام الاقتصادي ينفتح على نقطة فاصلة.هل يساير العالم الإسلامي العصر الحاضر بمجافاة القرآن، أم بالسير تحت لوائه ؟».

168 ـ ويقول أندره بياتر في تقديمه :

«كل اقتصادي مهتم بالمسائل التي يتعلق بها قدرنا وسلوكنا، سيكون شاكراً المؤلف على دراسته، وسيحمده بصورة خاصة لتأكيده وتركيزه على النقطتين التاليتين :

أ) كردّ فعل للتخطيط المبسط «كما يراه مردال».يظهر السيد أُوستروي باقتناع أن هناك أكثر من مخططين إجباريين للنمو الاقتصادي في البلاد التي هي في طريقها لذلك : الرأسمالية والماركسية، فالإسلام لا يتوافق مع كليهما».

ب) والقسم الثاني ـ بالنسبة لنا ـ هو أكثر تأثيراً وهو الموضوع الذي يثبت فيه أن النمو الاقتصادي في الإسلام لن يتحقق إلا إذا صبت في الإطار التقدمي المتطور القوى الحية الهائلة التي يمده بها القرآن، ونقصد الروح القرآنية الحقة، بعد إزالة الأغلفة اللاّهوتية الزائلة التي علقت بها وغطت جوهرها، وخَنَقَت لأجيالٍ طويلة رسالة القرآن الأَصيلة.

169 ـ ويقول الشيخ محمد المبارك، رحمه الله :

«وينتهي المؤلف إلى الفكرة الثالثة وهي التنبؤ باحتمال قيام نظام اقتصادي إسلامي في العالم، يقوم على أُسس مستمدة من الإسلام، وتتلخص بتنمية الحياة الاقتصادية وبالإبقاء على المِلْكية الفَردِية ضِمْن وظيفتها الإجتماعية التي قررها الإسلام، أي محدودةٍ بحدود مصلحة الجماعة، وبإيجاد نظام يحل محلَّ الرّبا في النظام الرأسمالي، وفتح باب الاجتهاد في الفقه الإسلامي، ورعاية الأَهداف الأَخلاقية في النظام الإقتصادي، للحد من المآسي التي أوجدتها حضارة الآلة وماديتها الطاغية».

170 ـ والواقع أنه منذ بداية الغزو الأُوروبي ـ شرقيه وغربيه ـ للعالم الإسلامي، والمومنون الصادقون يتناولُون بالدّرس والبحث، مختلف جوانب الاقتصاد الإسلامي، ومحاولة بعثه من جديد وهم الذين ساهم علال الفاسي رحمه الله، رواد الاقتصاد الإسلامي.وقد ملأُوا المكتبة الإسلامية الحديثة بعشرات المؤلفات القيمة التي لا يخلو بعضها من ابتكار، أي اجتهاد، كما أن كثيراً من الجامعات والمؤسسات العلمية ساهمت بدورها في هذا الموضوع.

171 ـ وكان المرحوم علال الفاسي الرائد المغربي الأَول في هذا الميدان، بكتابه الخالد : «النقد الذاتي»، أولاً، وبكثير مما كتبه بعد ذلك.

172 ـ وكان المنظر الماركسي روجي چارودي عضواً في اللجنة العليا للحزب الشيوعي الفرنسي، ثم خرج منها، وكتب «البديل» يبحث عن «بديل» للماركسية، فكتب له علال الفاسي رحمه الله «بديل البديل» يلفت فيه نظره إلى الإسلام كبديل للماركسية، ولم يلبث أن كتب چارودي كتابه «بشائر الإسلام»، ثم أعلن إسلامه في المدة الأخيرة. ـ وقد كان ضيف ندوة أكاديميتنا التي تقرر فيها موضوع إحياء الاجتهاد ثم أصبح عضواً في الأكاديمية.

173 ـ كما أعلن ضيف الندوة الأستاذ إسماعيلوفك، من يوغوسلاڤيا، أثناء تدخله أن الماركسية قد أفلست على نطاق عالمي، ولم يبق شيء منها منفذاً في أي بقعة من البقاع، ولام الدول الإسلامية على عدم تطبيقها للشريعة الإسلامية لتقدم المثل الواقعي للباحثين عن الحقيقة. وكنا نحن قد طالبنا بالعودة لتطبيق الشريعة في بلادنا، كما كنا عليه قبل الحماية .

174 ـ وفي سنة 1396 هـ = 1976م، عقد المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز التي يديرها زميلنا في أكاديمية المملكة المغربية الدكتور عبد الله عمر نصيف، وقد درس المؤتمر الموضوعات التالية :

- مفهوم ومنهج الاقتصاد الإسلامي.
- حصر المراجع المعاصرة في الاقتصاد الإسلامي.
- الزكاة والسياسة المالية.
- بنوك بلا فوائد.
- التأمين في إطار الشريعة الإسلامية.

175 ـ وفي الملحقين 2، 3 ملخص لبحثين للمؤتمر.

176 ـ وتنفيذا لقرار من المؤتمر تأسس «المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي» ومن بين نشاطاته طبع ونشر أبحاث المؤتمر العالمي الأول في مجلدين أحدهما بالعربية 606 ص. والآخر بالإنجليزية.

177 ـ وكانت مجلة «المسلمون» اللندنية المرحومة قد نشرت أن إحدى الجامعات الأمريكية، لعلها هارڤارد ـ قد عقدت هي أيضا مؤتمراً عن الاقتصاد الإسلامي ونشرت أبحاثه في مجلد.

179 ـ والحمد لله رب العالمين.

ولعل في هذا العرض الطويل كفاية للذين لم تتح لهم ظروفهم من قبل التعرف على موضوع له هذه القيمة العظمى في حياة النظام الإسلامي واستمراره، حتى يتمكنوا من التعرف على كثير من جوانبه المختلفة، قديماً وحديثاً.
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الملاحق

الملحق : 1) من لهم الاجتهاد بالرأي، لعبد الوهاب خلاف.
2) حول وجوب الزكاة في رواتب الموظفين، وأُجور العمال وصافي إيرادات المباني، وصافي إيرادات المِلْكِية الزراعية، للدكتور محمد سعيد عبد السلام.
3) النتائج التي ختمت بها دراسة حكم شريعة الإسلام في عقود التأمين، للدكتور حسين حامد حسان.

«فقرة 92» الملحق 1

من لهم حق الاجتهاد بالرأي ؟

لخص المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف في «مصادر الشريعة فيما لانص فيه» ما سبق له أن ذكره في كتابه «الاجتهاد والتقليد، والتعارض والترجيح» في بيان من هم الذين يجوز لهم شرعاً الاجتهاد بالرأي.

وهو في نفس الوقت منهج مدرسي لمن يريد أن يحقق لنفسه القدرة على الاجتهاد. قال الشيخ خلاف :

«1) ـ بما أن أول مصدر يرجع إليه في الاجتهاد هو القرآن، فيجب على من يتأهل للاجتهاد أن يكون على علم تام بأحكام القرآن. والمراد بهذا أن يكون على علم تام بأحكام القرآن والأُصول التشريعية العامة التي قررها.

فالعلم التام بتشريع القرآن الجزئي والكلي هو أول المؤهلات للاجتهاد.

ولا يلزم للمستأهل للاجتهاد في الأَحكام العملية أن يكون على علم تـام بجميع بما في القرآن من قصص وأخلاق وغيرهمـا، بل الواجب أن يكون على علم تـام بالتشريع العملي في القرآن كلياته وجزئياته، أي أنه يكون على علم تام بآيـات الأَحكام في القرآن. وآياتُ الأَحكام في القرآن نحو خمسمائـة آيـة، على مـا ذكره الغزالي وأكثرها في العبـادات ومـا يلحق بهـا من الأَحوال الشخصيـة والنـذور والأَيمان.

وليست آيات كل نوع متصلا بعضها ببعض، ولا مجموعـة في سورة واحـدة، بل الآيات الخاصة بالفرع القانوني الواحد مفرقة في عدة سور لأَنها مـا أُوحي بهـا إلى الرسول جملة واحدة ـ وإنما أُوحي بها إليـه مفرقـة حسب الوقـائع. ودونت كل آية حسب منـاسبتهـا. فليست آيـات المجموعـة المـدنيـة في سورة واحـدة، وليست آيـات العقوبـات في موضع واحـد. وقـد عني بعض المفسرين بـآيـات الأَحكام، فمنهم من أفردهـا بتفسير خـاص، ومنهم من جمع آيـات كل نوع وضم بعضها إلى بعض. وآيات الأَحكام في القرآن هي التي تكون «فقـه القرآن» وأول واجب على من يستأهل للاجتهاد أن يحصي آيـات الأَحكام في القرآن، ويجمع آيات كل نوع منها، بحيث يكون بين يديه كل آيـات القرآن في الطلاق، وكل آيـاتـه في الإرث، وكل آيـاتـه في البيع، وكل آيـاتـه في العقوبـات وهكـذا، ثم يدرس هذه الآيات دراسة عميقة، ويقف على أسباب نزولها، وعلى مـا ورد في تفسيرها من السنة ومن آثار الصحابة والتابعين، وعلى ما فسرها بـه المفسرون. ويقف على ما تدل عليه نصوصها وما تـدل عليـه ظواهرهـا. وعلى المحكم منهـا والمنسوخ وما نسخه.

فإذا درس هذه الآيات التشريعية حق درسها، استطاع إذا عرضت لـه واقعـة أن يبين عن علم مـا حكم القرآن في الواقعـة بنص من نصوصـه، أو بظـاهر من

ظواهره، واستطاع أن يحكم عن علم بأن القرآن لم يدل على حكم هذه الواقعة لا بنص من نصوصه، ولا بظاهر من ظواهره.

2) - وبما أن ثاني مصدر يرجع إليه في الاجتهاد هو السنة، فيجب على من يستاهل للاجتهاد أن يكون على علم تام بالسنة، والمراد بهذا أن يكون على علم تام بالسنن التشريعية العملية القولية والفعلية والتقريرية. أي بما صدر عن الرسول من التشريع جزئياته وكلياته.

وقد عني علماء الحديث بالسنة عناية تامة يسرت السبل لمن يريد العلم بها. فأولا ميزوا بين المتواتر منها وبين الآحاد. وميزوا بين الصحيح والضعيف. وصار العالم غير محتاج إلى بذل جهد في سند الحديث للوقوف على مرتبته، فكل حديث من الميسور معرفة أنه متواتر أو غير متواتر، وصحيح أو حسن أو ضعيف .وثانيا رتبوا الأحاديث على أبواب الفقه، وجمعوا أحاديث كل نوع في باب على حدة، فأحاديث البيع في باب البيع - وكذا أحاديث الرهن والربا والسرقة والزنا، والقذف، وكل فرع من فروع العبادات والمعاملات والعقوبات أو غيرها وثالثا، عمد العلماء إلى كتب السنن الصحاح الستة، وهي صحاح : البخاري ومسلم، وأبي داوود والترمذي، والنسائي، وابن ماجه، وجمعوا ما فيها بحيث يستطيع الباحث أن يقف على ما في هذه الصحاح كلها في البيع وما فيها كلها في الإجارة. وهكذا فمن رجع إلى كتاب جامع لهذه الكتب الستة مثل كتاب «التاج الجامع للأصول الستة» ورجع معها إلى كتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس وكتاب «منتقى الأخبار» لابن تيمية - يعني جد شيخ الإسلام - وشرحه «نيل الأوطار» للشوكاني ترجح عنده أنه لم تغب عنه سنة تشريعية في الواقعة التي يبحث فيها.وأمكنه أن يحكم على علم بأن الواقعة التي عرضت، دلّ على حكمها نص في السنة أو ظاهر من ظواهرها، أو لم يدل على حكمها من السنة نص ولا ظاهر.

وإذا وقف على نص في السنة، بحث عن سبب ورود هذا النص، وهل هو محكم أو منسوخ وما ناسخه. وهل يعارضه نص آخر أو لا يعارضه نص. وإذا وقف على ظاهر فيها بحث أيضا عن سبب وروده وهل هو محكم أو منسوخ، وهل هو معارض أو غير معارض، وهل هو على ظاهره أو مؤول، وما دليل تأويله، وعلى ضوء هذه البحوث يستدل على حكم الواقعة من السنة إذا وجد.

3) ـ وبما أن ثالث مصدر يرجع إليه في الاجتهاد هو ما أجمع عليه مجتهدو المسلمين في عصر من العصور، فيجب على من يستأهل للاجتهاد أن يكون على علم بمذاهب المجتهدين السابقين، حتى يعرف ما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه، ووجهات نظرهم فيما اختلفوا فيه، فإن وجد في الواقعة حكماً أجمع عليه المجتهدون في عصر من العصور التي سبقته أمضاه، فكما أنه لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح، لامساغ للاجتهاد فيما انعقد عليه إجماع المجتهدين.

والظاهر أنه يكفي أن ينتج البحث الدقيق الذي بذل فيه أقصى الجهد أن هذا الحكم في الواقعة لا يعرف فيه خلاف بين المجتهدين السابقين فيحكم به ولا يفتي بخلافه».

ولم يذكر الشيخ خلاف مرجعا في «مسائل الإجماع».وللحافظ ابن حزم «مراتب الإجماع».ولشيخ الإسلام ابن تيمية تعقيبات عليها وهما مطبوعان معا. وفي فتاوي علّيش أن الأشياخ يقولون : «أصح الإجماعات إجماعات ابن حزم».

«4) ـ وبما أن رابع مصدر يرجع إليه في الاجتهاد هو القياس. فيجب على من يستأهل للاجتهاد أن يعرف حقيقة القياس، وأركانه، والشروط الواجب توافرها في كل ركن وخاصة شروط العلة ومسالكها وقوادحها، وهذا يوجب عليه أن يدرس علم أُصول الفقه دراسة دقيقة شاملة. وأن يعرف المبادىء

التشريعية العامة التي بنيت عليها الأحكام، والمقاصد العامة التي قصدت بها، وأن يعرف علل الأحكام التي دلت عليها النصوص، وعلل الأحكام التي توخذ من القواعد الكلية. وبهذا تتكون عنده مَلَكَة تشريعية يقدر بها على استنباط الأحكام وفهم روح التشريع الإسلامي، وقياس ما لا نص فيه على ما فيه نص أو الاستدلال على حكمه بأية إمارة من الأمارات التي اعتبرها الشارع للدلالة على أحكامه.

والوسيلة لفهم ما تدل عليه النصوص التشريعية في القرآن والسنة فهماً صحيحاً هي العلم باللسان العربي. فعلى من يستاهل للاجتهاد أن يكثر قراءة آداب العرب من منثور ومنظوم، وأن يدرس المبادىء اللغوية العربية التي توصل إليها العلماء من استقراء أساليب العرب، وطرق دلالة ألفاظهم وعباراتهم على المعاني، وأن يكون له من هذا مَلَكَة عربية سليمة يقتدر بها على فهم النصوص العربية وإزالة غموض ما فيه خفاء.

والوسيلة لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس أو بواسطة غيره من الأمارات الشرعية، هي العلم بالمصالح العامة التي قصدها الشارع بالتشريع، والعلم بأحوال البيئة وما تقتضيه من مصالح، حتى لا يَنْبو التشريع عن مصالح الناس.

5) - وبما أن سِيَاج هذه المؤهلات هو خلق المجتهد ودينه وضميره، وجب أن يكون
- عَدْلاً، أي كاملا في دينه وخلقه، ولا يرتكب كبيرة ولا يصر على صغيرة، ولا يخشى في الحق لومة لائم، ولا بأس ذي سلطان ولا يبغي إلا المصالح الحقيقية العامة.

فإذا اختيرت جماعة متوفرة فيهم هذه المؤهلات، وضمت إليهم جماعة من العدول ذوي علم بشؤون الدنيا من قانونية واقتصادية، وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها، تكونت من هاتين الجماعتين «جمعية تشريعية» «فيها الأهلية للاجتهاد» (ص 13 ـ 17).

(ف 175) الملحق 2

حول وجوب الزكاة في رواتب الموظفين وأجور العمال وصافي إيرادات المباني وصافي إيرادات المِلْكية الزراعية.

من الدراسات التي قدمت للمؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، دراسة للدكتور محمد سعيد عبد السلام، الأستاذ بكلية الاقتصاد والإدارة بجامعة الملك عبد العزيز بجدة (ص 327 ـ 352).

دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة

ومن جملة الموضوعات التي تناولتها الدراسة :

الاجتهاد في استنباط الأحكام بالنسبة للصور المستحدثة في الأموال. فذكر أن من بين القضايا المستحدثة المعروضة ننتقي قضية زكاة كسب العمل، وقضية الزكاة على النماء من العقارات المبنية، ومن ملكية العقارات المزروعة، وذلك باعتبار أن هاتين القضيتين متعلقتان بالزكاة على النماء وحده، دون تخالط الأصل معه، حيث إن زكاة العقار لا تكون إلا على نمائه، كما أن العمل، وهو

مصدر كسب ليست له قيمة رأسمالية متصورة أو محدودة، يمكن أن يوخذ قدرها في الحسبان مع النماء عند الخضوع (كذا !). ولقد يبدو بسبب ذلك مدى التشابه بينهما وبين زكاة الزروع والثمار.

أ) ـ فحين يبحث الفكر المالي في كسب العمل يجده شاملا لأرباح المهن الحرة، وكذلك المرتبات، وأجور العاملين، التي تنشأ أساساً كثمرة لعقد العمل بين العامل وصاحب العمل.

وبعدما أوضح تغاير هذه الأجور والمرتبات مع ما كان يتقرر من أعطيات أيام الإسلام الأولى من حيث طبيعة ومصدر كل منهما، ومن حيث اختلاف الحكمة المتوخاة في تقريرهما، قرر نتيجة لذلك أنه لا محل لإعمال القياس على الأعطيات وبالتالي لم يصح إعفاء الأجور والمرتبات اليوم من شرف المساهمة في تمويل الصدقات، لأن الأصل أن كل نماء لا بد له أن يخضع للزكاة تحقيقاً للعمومية في مفهوم العدالة المالية.

واقترح قياسها على زكاة الثمار : وهل المرتبات والأجور إلا ثمار تتكرر داخل الحَوْل، على جهد بشري يعد مصدراً مشروعاً للنماء في ميادين أخرى خاضعة أوعيتها للزكاة بلا خلاف مما يتطلب الأمر معه إخضاع مرتبات اليوم على أساس صافيها بعد استنزال تكاليف تحقيقها منها، على أن تؤدي زكاتها يوم حصادها. وهو لحظة وضع الأجور تحت تصرف العامل المستحق لها. ويراعى ـ بالقياس على زكاة الزروع والثمار ـ أن يخصم من وعاء زكاة المرتبات قدر حكمي يعادل ما هو مشغول بالحاجة الأصلية يقدرها ولي الأمر، كأن يضع جداول حكمية للتكاليف الأساسية لمعيشة المكلف، ومن يعولهم، مادام التحديد الفعلي لتلك الحاجات قد يثير مشكلات مستمرة مع الوالي، حتى إذا تبقى ب د ذلك ما يعادل النصاب الشرعي أو يزيد، خضع هذا الباقي للزكاة.

أما ما يدخر من تلك الأُجور والمرتبات ليستقبل حَوْلاً جديداً يحسب من يوم وضعها تحت تصرف العامل، فإنه يدخل عند نهاية الحول في وعاء زكاة النقدين، دون أن يكون في ذلك تثنية مذمومة، لأن الفكر المحاسبي يرى أن الذي خضع أول مرة هو النماء، بينما الذي خضع في المرة الثانية بعد مرور الحول هو رأس المال. فلا تثنية هنا في الزكاة، لاختلاف الأصل عن الناتج، من حيث طبيعة كل منهما ومركزه بين الأموال.

وبعدما أفاض في الاحتجاج لرأيه، تعرض لفرض الزكاة على صافي إيرادات المباني، وصافي إيرادات الملكية الزراعية، على أساس قياسها على زكاة الزروع والثمار، ذاكراً أنه كان الشائع فيما مضى ـ شغل العقارات لا تأجيرها للغير، فلم تخضع للزكاة لعدم توافر العلة وهي النماء، ولا ينبني على ذلك أن تعفى صافي إيرادات التأجير بلا نص أو قياس، بعد أن تحقق النماء بالفعل لدى المالك.

وبعد ما أفاض القول في ذلك ختم بالإشادة بالأسرار الكامنة في المصادر الشرعية لفقه الزكاة، تلك التي ينعم بتذوقها الفقيه الملهم والعالم التقي، فتنير له طريق الاجتهاد، وهو المصدر المتاح اليوم لاستكمال حقائق الزكاة (ص 347 ـ 352).

الملحق 3

النتائج التي ختمت بها دراسة (حكم شريعة الإسلام في عقود التأمين)

من الدراسات التي قدمت للجنة «التأمين» في المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي» دراسة قيمة بعنوان :

حكم الشريعة الإسلامية في عقود التأمين (ص 415 ـ 519) بقلم الدكتور حسين حامد حسّان المشرف على قسم الدراسات العليا الشرعية، بكلية الشريعة بمكة المكرمة، جامعة الملك عبد العزيز.

وخلص في بحثه الطويل إلى النتائج التالية :

1) إن التأمين باعتباره نظرية ونظاماً غير منظور فيه إلى الوسائل العلمية لتحقيق النظرية ٠وتطبيق النظام أمر يتفق مع مقاصد الشريعة العامة، وتدعو إليه أدلتها الجزئية.

2) إن مشروعية الغاية والقصد، لا يلزم منها حتماً جواز كل وسيلة تؤدي إلى هذه الغاية أو تحقق ذلك المقصد.

3) إن الصيغة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحية هي عقد التبرع، حيث لا يقصد المتعاون والمضحي فيها ربحاً من تعاونه وتضامنه، ولا يطلب عوضاً ماليا لما بذل، ومن ثَمَّ جازت هذه العقود مع الجهالة والغرر، ولم يدخلها القمار والمراهنة والربا.

4) إن كلا من التأمين التعاوني، والتأمين الاجتماعي ـ وهو الذي تقوم به الدولة، أو تعهد بإدارته وتنظيمه لبعض هيأتها العامة ـ يحقق الصيغة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحيات، فهذان النوعان من التأمين يقومان على قصد التعاون والتضامن والتبرع، دون الرغبة في استثمار الأموال وطلب الربح، فَيُعَدان تطبيقاً لنظرية التأمين ـ في رأي الباحث ـ لأنهما ليسا إلا تعاوناً منظماً تنظيماً دقيقاً بين عدد كبير من الناس معرضين جميعاً لخطر واحد، متى تحقق الخطر، بالنسبة إلى بعضهم تعاون الجميع على مواجهته، بتضحية قليلة يبذلها كل منهم، يتلافون بها أضراراً جسيمة تحيق بمن نزل به الخطر منهم لولا هذا التعاون.

5) أن التـأمين بقسـط ثـابت، وهو الـذي تقوم بـه شركات التـأمين، لا يحقق الصيغـة العملية التي شرعها الإسلام للتعاون والتضامن وبـذل التضحيـات، لأن العقود التي تبرمهـا هـذه الشركات معـاوضـات مـاليـة، دخلهـا الغرر والقمار والربـا، وعقـود المعاوضات إذا دخلتها هذه الأمور بطلت.

6) إن التطبيق الكامل للشريعـة الإسلاميـة يحقق التعـاون والتضـامن والتكافـل على أساس محكم لم يسبق له نظير. وإن توسع الدولة الإسلامية في التأمينات الاجتماعية حتى تشمل جميع طبقـات الشعب التي تعجز مـواردهـا عن مـواجهـة الأخطـار أمر لازم، فإن الدولة الإسلاميـة في نظر الإسلام، تلتزم بتـأمين فرصـة عمل لكل قـادر على العمل، وبتأمين العاجز بإعطائه ما يكفيه مـأكلاً ومشربـاً وملبسـاً ومسكنـاً ومركباً ـ كما يقول بعض الفقهاء ـ ولها في موارد الزكاة مـا يقوم بـذلـك. وإلا كان لها أن تفرض من الضرائب على الأغنياء ما يسد حاجة الفقراء.

7) إن الصيغة المشروعة المتاحة للأفراد حتى الآن، لتحقيق أهداف التأمين ومقـاصـده من التعاون والتضامن على توفير آثار المخاطر هي التأمين التبـادلي الـذي تقوم بـه الجمعيات التعاونية، إذا قامت دراسـات جـادة للتوسع في هـذا النوع من التـأمين، واستخدام الوسائل العلميـة التنظيميـة على الوجـه الـذي يحقق بـه هـذه الغـايـات والمقاصد. وهناك تجارب مفيدة في هذا الباب قـامت بهـا بعض الـدول الإسلاميـة يمكن الاستفادة منها (ص 517 ـ 519).

خواطر وسوانح

في حلول مشكلات الماء والتغذية وتزايد السكان

محمد بهجة الأثري

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الأرض، وأنشأ منها الإنسان، وأسكنه فيها، وأنشأ منها معه أمم الحيوان من كل نوع، مما يدب على أديمها، أو يسبح في الماء، أو يطير في السماء، وخلق فيها ـ له ولها ـ كل مقومات الوجود ولوازم الحياة، من ماء يرويه، وأقوات تغذيه، ليس لأنواعها وصنوفها حصر، وأنزل عليه الغيث من السماء، وخلق له تحت الثرى الذي يمشي عليه ركازاً كثيراً، ومعادن صنوفاً، وسخرها جميعا له، ليرتفق بها في معاشه، واستعمره فيها لتزهر وتزدهر بالعمارة بكده وجهده، فينتفع بكل شيء منها سخره له. وهي تجود عليه بما يبتغيه منها على قدر ما يعطيها من نفسه. فإذا كسل وتراخى بخلت عليه، وإذا جد وحاول الزيادة جادت عليه جود من لا يخاف الفقر.

ولا نزاع في أن الإنسان قد بلغ اليوم من السلطان والقدرة على تسخير ما على الأرض وما في بطنها لمصالحه، بعلمه وفكره المبدع وصناعاته ووسائله المبتكرات، ما وقف الأولون عند أدنى درجاته إن لم أجازف وأسرف في القول.

ومن عجب أن تتعالى من هذا الإنسان الجديد، منذ أكثر من عقدين، صيحات الشكوى من عجز الماء والغذاء عن الإرواء والإشباع من ظمإ ومن جوع، وعدم القدرة على استيعاب هذا وذاك، سكان الأرض !

فكيف يحدث له ذلك في عالم الأرض، وهو يرتاد عوالم السماء، وينزل فعلا على سطح القمر، ويمعن في الصعود إلى المريخ ؟ وهل تقلصت فجاج الأرض، فضاقت بناسها أن يتزايدوا، وزعم عجز مواردها أن تمدهم بماء وغذاء ؟

إن هذا لو حدث في بعض عصور التخلف، ولم يحدث قط، لما كان للتعجب من تعالي صيحات الشكاوي منه موضع.

أدع التساؤل عن هذا إلى تساؤل ثان. فأسأل : أين نشأت مشكلات الماء والغذاء للإنسان، وما نوع هذا الإنسان، وأين يسكن من أجزاء هذا الكوكب الأرضي في عصر ارتياد عوالم السماء ؟

أفي مباءات الغنى والترف، والبذخ والسَّرَف، والرفل في الحلي والحُلَل، من الأقطار الشواسع المتراميات الأطراف، التي يمتلك ناسها كنوز الأرض وركازها، ويهيمنون على موارد الرزق، ويقبضون على أزمة العلوم والفنون والصناعات، ويتخذون منها لاستغلال كل شيء سبباً، وتفيض عندهم الأموال والثروات فيضانَ الطوفان، وتكثر عندهم الثمار والخيرات من كل نوع خلقه الله، كثرةً يضيقون بها ذرعاً في بعض الأحايين، فيحرقونها، أو يلقونها في اليَمّ، تخلصاً منها، ولا يجودون بها على محتاج ؟

أم في مباءات الفقر والبؤس والشقاء... في بلاد الشعوب المغلوبة على أمرها، المشلولة العقل عن التفكر والتدبر، والمعطلة اليد عن الحرث والبذر والاعتمال لإنتاج ما تعيش به من قوت، إذِ الأقوياء يبسطون سلطانهم عليها، ويحكمون القبضة على رقابها، ويسخرونها لمصالحهم، ويتعاملون معها على قاعدة : «تَاجِرْ وَلاَ تُسَاعِدْ»، وَ «تَعَسَّفْ وَلاَ تُحَاوِرْ» ؟

إن كانت مشكلات الماء والغذاء وتزايد السكان قائمة في المباءات الغنية المترفة، فذلك شأن أهلها وحدهم، وهم أقدر على معالجتها ووضع الحلول لها، ولا ريب.

وإن كانت الحال هذه في المباءات الفقيرة المحكومة المغلوبة على أمرها، التي أحال الجوع ناسها هياكل عظام في أكياس جُلُودٍ يابسة، لاَرَمَقَ بها تتحرك به، ومنجلُ الموت يحصدهم حصداً، ملايين بعد ملايين، لا تحصى عداً على ما تتحدث به جوائب الأنباء، فتدمي القلوب وتُحْزِنُ وتؤلم، فكيف حدث فيها ذلك، ولم يكن معهوداً ولا مسموعاً في قديم الدهر ؟ وإذْ كانت الأسباب في حدوث هذا البلاء معروفة، وهي ما ألمحت إليه، فلماذا لا تُقطع، ولا تفك القبضة عن الرّقاب، ولا يُترك الناس أحراراً في أرضهم ودارهم، يتدبرون أمورهم، ويعملون، ويحرثون ويبذرون ليقتاتوا ويعيشوا كما يعيش أبناء آدم وحواء، في مباءات الغنى والترف ؟

وأدع هذا إلى تساؤل ثالث، تساؤل عن موقف صانعي القرارات ومالكي القدرات النافذة في الدول ذوات المصالح والعلاقات بالأمم والشعوب، من هذه الشؤون الخطيرة، ومن بلادهم تعالت صيحات الشكاوي هذه بدءاً، وذاعت، وملأت أسماع الدنيا، وفي بلادهم عقدت الندوات والمؤتمرات منذ بضعة عقود، ولا تزال «الهيآت» توالي عقدها وطوائف العلماء والمفكرين وأصحاب الاختصاص في الدراسات المائية والغذائية والسكانية يوالون تقديم البحوث والدراسات المستفيضة بمختلف اللغات إلى هذه الندوات والمؤتمرات ولكن كل شيء من هذا وغيره ما يزال يدور في حلقة مفرغة من الكلام، ولم يُقْدَمْ على عملٍ مَّا يحسم العِلَّة ويشفي الغُلَّة ويصلح الأحوال... فما برحت «دار لقمان على حالها والقيدُ باقٍ والطَّواشي صبيح»، وما فتئت بطون الإنسان والحيوان في أرجاء شتى من إفريقية وآسية خاويةً، والأكباد تحترق عطشاً، والأفواه فاغرة تلهث، تبتغي الماء والغذاء، وليس لها من أحد مَدَد موصول، ولا عون عاجل وصادق !

وأعجب شيء بعد هذا، أو قبله، هذه البحوث والدراسات التي أُنفقت في إعدادها مُلاوات العمر. فإن ما وقفت عليه منها - وحكمي عليها وحدها - وجدتها قد عقدت هذه المشكلات، وعاظلت مسائلها حتى صيرتها أشبه بذنب الضب، الذي كله عُقَد، إذْ أفاضت في أفانين من الكلام، في السياسات الدولية، والاقتصاد العالمي، والعلاقات التجارية، والأخذ والعطاء بين الأمم، والتسويق، وشركات النقل وتعاملها، وتصاعد الأسعار، وتزايد الكلف والغلاء، وأثرها في اقتصاديات الفقراء، وعجزهم عن شراء الأقوات لسد الأرماق، ودفع غواشي الموت من الجوع، إلى غير هذا من شؤون أقاموا بينها وبين هذه المشكلات المائية والغذائية والسكانية علائق وترابطاً عضوياً بالغ الإحكام، ووثيق التشابك والتفاعل، يجعل حل أي مشكلة منها متوقفا على حلول هذه المشكلات العالمية الشديدة التعاظل، في سلسلة من الدور والتسلسل يستحيل معها الوصول إلى نتيجة.

ولعل الوسيلة النافعة في هذا الشأن، أن تحصر هذه المشكلات في الاطُر المحلية، لا تتجاوزه، ويعالج كل بلد بعينه حلولها بقدر حجمها عنده، ويتناولها بأسلوبه الخاص، وقدراته المحددة، وقدرات أخرى يستمدها من أصدقائه تكون عوناً له في تعجيل المنفعة، ويضع لكل مشكلة منها عنده منهجاً واضح المعالم والحدود، مُيَسَّرَ التطبيق، ويختار الوسائل الفعالة غير المعقدة ولا الباهظة، تزيح علله، وتخرجه من الضائقة والعُسْر إلى الرفاهية واليُسْر، بتحقيق «الاكتفاء الذاتي» لنفسه أولاً، بل تخرجه إلى ما هو أبعد مدى في الخير، إلى إحداث «ثورة خضراء» في أرضه، تفيض خيراتها وثمارها وبركاتها، ويصدر أُكْلَهَا الطيب إلى جيرانه، وإلى من يحتاج إليه من عناصر البشر وأجناسه أينما وُجدوا، وهذا ما نَوَدُّ أَنْ يَكُون.

ويقيني أن هذه الغاية النبيلة المُثلى، هي ما أراد العقل المفكر الحكيم تحقيقها من أقرب الطرق وأيسرها فيما رسم للأكاديمية من خطوطها العريضة.

ومن منطلق هذا الفكر الذي قام في ذهني، عمدت في بحثي، وهو محض «خواطر وسوانح ومقترحات»، إلى حصر هذه المشكلات بجملتها في حدود الوطن العربي، وتناولها بقدر حجمها فيه، تسهيلاً للوصول، فما يكون من قيام مشكلات في غيره، ليس ضربةَ لاَزِبْ أن يقوم مثلها فيه على طراق واحد. فأوضاع الأمم متخالفة، وحاجاتها تتباين، وكل أمة لها موروثات، تختلف أصالة، وهجنة، وأفكار تنطلق منها إلى الأعمال الخاصة بها.

ومن البديهيات أن أذكر أن الحضارة البشرية كان أول ميلادها في أرض الوطن العربي، في وادي الرافدين ووادي النيل، قبل خمسة آلاف سنة، وأن الأجيال توارثت أصول هذه الحضارة من أفكار ومرافق ووسائل، من فجر التاريخ، ونمتها على تعاقب العصور بما وَفَرَ عندها من العلم والتجربة وصدق الاعتمال، وطورت كل سبب من هذه الأسباب، إلى أن استقامت بها على أرضه مدنية زاهرة، ناضرة، حفلت بالخير والمير، ونعمت بالرفاهية، ووافت الإنسانية ما عندها من ذلك، وما تخلف قط شيء من خيرها الوفر عن البذل والعطاء بسخاء بالغ وطيبة نفس لا يشوبها مَنٌّ ولا تكدير، ولا تقوم على قاعدة «تاجر ولا تساعد». وما برح هذا الحس النبيل يخامر شعور وُرَّاثِ هذه الحضارة الكريمة، وليس شيء منه بغائب عن فكرهم وتعاملهم به مع البشر كافةً من كل جنس ولون ودين وعقيدة ومذهب، كما أنهم ليس بغائب عنهم النزوع إلى التطوير والتجديد في الفكر والعلم والفن والصناعة، ومتابعة السير إلى الأمام على سنة الحياة التي تقتضي الأخذ بالأمثل والأصلح من كل شيء وفي كل حين.

وأبدأ بما يسمى مشكلة الماء، وأتساءل بادىء بدء : ما طبيعة هذه المشكلة في الوطن العربي، هنا وهناك ؟ وما حجمها فيه ؟ وهل يؤلف في مختلف بقاعه أزمة في الشرب، والارتفاق، وري الزروع والغروس ؟

إن من الثابت بداهةً وحقيقة أن الوطن العربي من أغنى الأوطان بالمياه، فإذا كان الماء يؤلف ثلاثة أرباع الأرض، أو أربعة أخماسها، فإن حظوظ أرضه منه لا يقل عن هذه النسبة فيه. فقد أحاطها الله من جميع جهاتها بالبحار، إلاَّ قسماً من شرقيها، وفجر فيها الينابيع والعيون، وأجرى على سطوحها الأنهار الكبار والصغار، وحباها الوفر من الأمطار والثلوج على تفاوت في مقاديرها من موضع إلى آخر، بحسب تكوين الطبيعة وعوامل الحرارة والبرودة والاعتدال، وأغدق في بطنها المياه الخفية كما يسميها القدماء، أو الجوفية كما توصف اليوم، ولا سيما تحت هذا الحزام الصحراوي العريض المديد الذي يمتد من ساحل الخليج العربي في الشرق إلى المحيط الأطلنطي في الغرب. وهي على درجات متفاوتة القرب والبعد من سطح الأرض. ويُعرف ما قرُب من السَّطح عند العرب بمياه «الحشارج والأحساء والكرار»، وهي أكثر ما تكون في الأباطح ومطمئنات البقاع والسواحل البحرية وما يدنو منها، فإذا حفر عنها مقدار ذراع، جاشت بالماء، أمثال أحساء هَجَر في شرقي جزيرة العرب، وغيرها كثير. وما بَعُدَ منها في الأعماق يطلقون عليه «ماء الثَّوْأَب»، وهو الماء الذي يكون من الأمطار، يغيض في خلاء الأرض حتى يبلغ إلى حاجز صخري مسطَّح فيقف، فإذا أنشئت قناة في هذا الماء جرى بقدر مَادَّتِه، ثم انقطع وقت انقطاعها «أي انقطاع الأمطار».

وكما تكثر هذه المياه الخفية في بوادي هذا الحزام الصحراوي في الوطن العربي، تكثر كذلك في كل مكان منه تقريبا، في أرض الشام (أي سورية ولبنان والأُردن وفلسطين)، وفي سيناء حيث الواحات هناك، وفي الصحراء الغربية حيث الواحات الداخلة والخارجة، وفي ليبية ومناطق الأوراس في المغرب العربي وغيرها.

ومن المعلوم من حقائق التاريخ أن على كل من هذه المياه الظاهرة والخفية في أرض الوطن العربي عاشت ـ على امتداد الزمان ـ أممٌ وقبائلُ، وقامت مدنٌ وقُرى

ومستوطنات ما تزال آثارها شواخص في جزيرة العرب وغيرها من الوطن العربي. وأعجب شيء قيام هذه المدن والقرى والمستوطنات في بطون الصحاري الشاسعات المغمورة بالرمال المتحركة والمحترقة من الهجير، وذلك بفضل الاعتمال والجد في إنباط المياه الخفية وإساحتها على وجه الأرض، لتكون مصدر حياة الإنسان والحيوان، وري الزروع والغروس التي يقتات بها ويعيش، وليزهر العمران حيث يضطر الإنسان أن يقيم. ومن روائع ما تحدث به التاريخ في هذا الشأن من ازدهار تلك الآثار العظيمة التي احتفرها العرب وأنبطوا منها المياه على طريق القوافل بين جنوبي المغرب الأقصى و «أودغشت» على حافة الصحراء الجنوبية، فيسروا بذلك الرحلات بين شواسع الأطراف، وأضفوا به على مدن الصحراء التي كانت مراكز للقوافل، مثل «أغاديس» في «النيجر»، و «تِنْبُكْتُو» في «مالي». قالوا : لقد بلغ من هذا الشأن بفضل تلك الآبار أن قافلة خرجت من «مالي» إلى «مصر» في المئة الثامنة الهجرية (14م) كان قوامها إثني عشر ألف بعير.

وتذهب بعض الدراسات الحديثة إلى أن الصحراء الغربية إذا استُغِلَّ المستودع الضخم من المياه الخفية في بطن أرضها، يمكن أن تكون مصدراً للغذاء الزراعي والحيواني لجارتيها المغرب و «موريطانيا» (شَنْجِيطْ) وغيرهما.

وغير هذا كثير.

وقد قام هذا الشأن العظيم في حياة العرب من قديم الزمان على الاعتمال الدائم في سبيل إعمار الأرض، فأكسبهم خبرة عظيمة في تعرف مواضع المياه الخفية، والحديث في هذا له موضع آخر، وأفادهم علم إنباط المياه الذي تفردوا به، أو كادوا، وألّف رِيَاضِيُوهُم ومهندسوهم في عصر الازدهار الحضاري روائع المؤلفات، وقد أبقت لنا الأيام منها كتاباً جليلاً نجا من يد العطب والضياع، ذكر فيه مؤلفُه أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب الكَرَجِيّ من أهل المئة الخامسة الهجرية (11م) قواعد الإنباط

وفنوناً من مباحث علم طبقات الأرض ومعرفة مواقع المياه الخفية، وكيفية استخراج الماء الحلو من قعر البحر، وآلات الإنباط والاستخراج وغيرها، وعدّ هذا الفن أصلاً في عمارة الأرض وحياة الناس، وقال في مقدمة كتابه : «ولست أعرف صناعة أعظم فائدة، وأكثر منفعة من إنباط المياه الخفية التي بها عمارة الأرض، وحياة أهلها، والحياة العظيمة فيها». ولم ينقطع علماء العرب عن التأليف في هذا الفن الحيوي العظيم، وآخر ما كشفت من ذلك كتاب «عين الحياه في إنباط المياه» للعلامة أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري أحد شيوخ الأزهر الكبار في المئة الثانية عشرة (18م)، وقد توفي في سنة 1192 هـ. ولي الآن عناية بدرسه وتحقيقه لنشره إن شاء الله.

وأخلص من هذا الإيجاز لوصف أحوال المياه في الوطن العربي وما استتبع من استطراد يتصل بصميم شؤونها إلى أن الماء بذاته لا يؤلف مشكلة فيه، إلا في بعض الجهات النائية عن الأنهار، والأرضين البعلية التي تعتمد على الأمطار، فتشقى إذا احتبست عنها فضر بها بذلك الجفاف في بعض السنين، وتلك هي موضوع النظر والعلاج على وجه التخصيص.

وما عدا هذه النواحي والأرضين، فإن المياه فيها غذقة جدّاً، يجدها الإنسان أيَّان غدا وراح من أرض الوطن العربي، ويقول الخبراء إن الوطن العربي يستغل من مياهه السطحية وحدها 125 ألف مليون متر مكعب في السنة، ويستطيع أن يرفع مقاديرها إلى 200 ألف مليون متر مكعب في السنة، ويبقى لديه فائض يقدر بنحو 27 ألف مليون متر مكعب تستعمل في أوجه مختلفة. ولو استطاع تحقيق ذلك لارتفعت المساحة الزراعية فيه إلى نحو 16,9 مليون هكتار، أي بزيادة قدرها 60 ٪. فكيف إذا ضم إلى ذلك مياه الأمطار، والمياه الخفية المُنْبَطَة، ومياه البحار المُحَلاَّة ؟

فليست مشكلة الماء في الوطن العربي في الماء ذاته، ولكن في قصور الإنسان، وقلة اهتمامه بتشقيق أنهاره ومدّ مياهها إلى المواضع النائية عنها وبها حاجة إلى الرّي، أو خزن فوائضه في الخزانات الكبار ونحوها، أو إنباطه من بطن الأرض لإرواء الزروع والغروس وإنعاش الأرضين اليَبَاب، أو تحليته لسقي السواحل والمواضع القريبة منها.

وهذا هو المطلوب وضع الحلول له، وحسم علته، ولا بدّ لذلك من منهج واضح، ووسائل فعالة تحقق الغاية.

أما المنهج فتقوم في فكري منه أمور :

1 ـ وجوب العمل الجادّ على إحياء دوارس معالم الرّي القديمة في الوطن العربي، وتطويرها إذا طلبته، إذ كانت السبب في قيام الحضارات فيه، وازدهار العمران وانتشاره على أرضه، ثم أَثْخَنَت عليها الفتن والحروب، فهدمت السدود والسكور، وانقطعت المياه عن الترع والقنوات فانطمرت، وخف عنها العمار إلى حيث يغزر الخصب، وردمت الآبار، والبرك، والخزانات في مواضع الخصب أو الجدب.

وها هنا لا مناص لي من أذكر أشياء من هذه المرافق لأَبتعث بالدلالة عليها الهِمَمَ، فتصرف عنايتها إلى إحيائها، وسأطيل في عرضها بعض الإطالة، وأخص أصقاع جزيرة العرب عامة، واليمن والحجاز خاصة، قبل الإسلام وبعده، لأَنها خالية من الأَنهار، واعتمادها كله على الينابيع والعيون وعلى أمطار السماء.

ففي قلب جزيرة العرب وبعض أطرافها المسكونة عني الأَولون بإنباط المياه الخفية (الجوفية) من بطن الأَرض، وأكثروا من حفر الآبار، وهي ضروب عندهم، ولكل ضرب منها إسم خصُّوه به، يعين أوصاف البئر وخصائصها. ومنها القُلُب ـ واحدها

قليب ـ للآبار العادية القديمة التي لا يعلم لها ربّ ولا حافر، فليس لأحد أن ينزل على خمسين ذراعاً منها، وذلك أنها لعامّة الناس، فإذا نزلها نازل مَنَعَ غيره. ومعنى النزول أن لايتخذها داراً ويقيم عليها، وأمّا أن يكون عابر سبيلٍ فَلاَ. والهراميت ـ لا يعرف لها واحد ـ لآبار مجتمعة بناحية الدّهْناء، قال الرواة إنَّ لُقمان بن عاد احتفرها. وقال الأصمعي : عن يَسَارِ «ضرِيَّة»، وهي قريةٌ، ركايا يُقال لها هَراميت، وحولها جِفار، وأنشد :

«بقايا جِفار من هَرَامِيتَ نُزَّحِ»

قال النَّضْر : هي ركايا خاصّة. والجِفار للآبار الواسعة التي لم تُطْوَ، أيْ لم تُبْنَ بالحجارة، وقيل هي التي طُوِي بعضها ولم يُطْوَ بعض، ومنها جُفر الهباءة، وهو مستنقع ببلاد غَطَفان، وجُفرة خالد من ناحية البصرة.

والطوايا ـ واحدها طويّة ـ للآبار المطوية. والجِبَاب ـ واحدها جُب ـ للآبار التي لم تُطْوَ. والبَدْء والبَدِيء للبئر التي حُفرت في الإسلام حديثةً، وليست بعادية، وذلك أن يحفر الرجل بئراً في الأرض المَوَات التي لارَبَّ لها. وفي حديث ابن المسَيَّب : في حريم البئر البدىء خمس وعشرون ذراعاً، يقول : له خمس وعشرون ذراعاً حوَالَيْهَا حَرِيمُهَا، ليس لأحدٍ أن يَحْفِر في تلك الخمس والعشرين بئراً. وإنما شُبِّهَت هذه بالأرض التي يحييها الرجل فيكون مالكاً لها. قال أبو عبيدة : يقال للركية : بديء وبديع، إذا حفرْتَهَا أنتَ، فإن أصبتَها قد حُفِرت قبلك فهي خفيَّة، و «زمزم» خفية، لأنها لإسماعيل عليه السلام، فاندفنت، وأنشد :

فَصَبَّحَتْ، قَبْلَ أَذَانِ الفُرْقَانْ   تعصِب أعْقَار حِيَاض البُورَانْ

قال : «البُورانُ» : القُلْبَانُ، وهِيَ الرّكَايَا، واحدها : بديء.

والفرقان : الصبح، والبديء : العجيب. والشَّبَكَات للآبار المقتربة بعضها من بعض. والكَظَائم ـ واحدتها كِظامة ـ في صفتها أقوال، فقيل : هي القنوات التي تكون في حوائط الأعناب، وقيل : هي ركايا الكرم، وقد أقضى بعضها إلى بعض، وتناسقت كأنها نهر. وكَظَموا الكظامة : جدروها بجِدْرين، والجَدْر طين حافتها. وقيل : الكظامة بئر إلى جنبها بئر، وبينهما مجرى في بطن الوادي، أو في بطن الأرض، أينما كانت، وهي الكظيمة .والكظامة، أيضاً : قناة في باطن الأرض يجرى فيها الماء. قال أبو عبيدة : سألت الأصمعي عنها وأهل العلم من أهل الحجاز، فقالوا : هي آبار متناسقة تُحفر ويباعد ما بينها، ثم يخرق ما بين كل بئرين بقناة تؤدى الماء من الأولى إلى التي تليها تحت الأرض، فتجتمع مياهها جارية، ثم تخرج عند منتهاها، فتسيح على وجه الأرض. قال أبو منصور الأزهري في التهذيب : حتى يجتمع الماء إلى آخرهن، وإنما ذلك من عَوَز الماء، ليبقى في كل بئر ما يحتاج إليه أهلها للشرب وسقي الأرض، ثم يخرج فضلها إلى التي تليها. فهذا معروف عند أهل الحجاز .وفي حديث عبد الله بن عمرو : إذا رأيت مكة قد بُعجت كظائم وساوى بناؤها رؤوس الجبال، فاعلم أن الأمر قد أظلك. ومن آبارهم الجُرُر ـ واحدها جَرُور ـ للآبار البعيدة القعر. والرّكايا ـ واحدها ركيّة ـ للآبار التي تحفر، وفي «كاظمة جَوّ» على سِيف الخليج العربي، من البصرة على مرحلتين (نحو من 40 أو 50 ميلاً) ركايا كثيرة، احتفرها العرب، وماؤها شرُوب. والكرار ـ واحدها كَرٌّ وَكُرٌّ ـ من أسماء الآبار، قيل : هي الأحساء، وقيل : هي المواضع يجمع فيها الماء الآجن ليصفو. والأحساء ـ واحدها حِسْيٌ ـ للحفائر القريبة القعر، وقيل : هي الرمل المتراكم، أسفله جبل صَلْدٌ، فإذا مُطِر الرَّمْل نَشف ماء المطر، فإذا انتهى إلى الجبل الذي أسفله أمسك الماء، ومنع الرّمْلُ حرّ الشمس أن ينَشِّف الماء. فإذا اشتد الحرّ، نُبث وجه الرّمل عن ذلك الماء، فنبع بارداً عذباً. قال أبو منصور الأزهري : وقد رأيت بالبادية أحساءً كثيرة على هذه الصفة، وذكر منها أحساء بني سعد بحذاء هَجَر وقُراها، وكانت في زمانه دار القرامطة، ومنها أحساء خِرشاف، وأحساء القَطِيف، وهي المشهورة اليوم. وبحذاء

الحاجر في طريق مكة أحساء في وادٍ متطامن ذي رمل، إذا رَويت في الشتاء من السيول الكثيرة الأمطار، لم ينقطع ماء أحسائها في القَيظ. ومنها المقاعد ـ جمع المقْعدة ـ للآبار التي تحتفر، فلا ينبط ماؤها، فيتركونها. وبئر قَعِدَة، إذا كان طولها طول إنسان قاعد. وأقْعَد البئر : حفرها قدر قِعْدة وَقَعْدَة. وأقعدها إذا تركها على وجه الأرض، ولم يَنْتهِ بها إلى الماء. وغير ذلك من آبار.

ومن هذه الآبار ما طُويَ اسمها، وَرُدِمَ مكانها، فلم تُعرف اليوم. ومنها ما هي معروفة باسمها ومكانها، فاسْتُفيد منها، أو استُغني عنها فأُهملت. وقد شاهدت من الآبار المعطّلة بئرَ أعشى قيس أحدِ شعراء المعلقات العشر في قرية منفوحة من نواحي الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية، وهي بئر عظيمة مطويَّة (مبنية بالحجارة) عميقة وواسعة، وقد عطلت، وشاهدت حولها سوائم، ولم أشاهد رَيّاً كما في سابق العهود.

وكما عُنِيَ الأولون في جزيرة العرب بإنباطِ المياه الخفية، واحتفار الآبار في شتى بقاعها، عُنوا كذلك ببناء الحياض والبِرَك الواسعة لتستقبل مياه الأمطار وتخزنها، وهي ضروب كذلك، وقد سموا كل ضرب منها باسم يجانس صفته. ومنها : الزَّلَفُ ـ جمع الزَّلَفَة ـ للبِرَك التي تطفح، وهي المَزَالِف أيضا. قال الأصمعي : هي مساكات لماء السماء، يحتفرها الناس، فيملؤها ماء السماء يشربونه. والمصانع ـ واحدها مَصْنَعَة ـ للحياض وأحباس الماء، وتسمى أيضا : الأَصْنَاع والصُّنُوع، واحدها صِنْع.والصهاريج ـ واحدها صِهْريج ـ للحياض يجتمع فيها الماء، جاء في رَجَزِ العَجّاج : «حتى تناهى في صهاريج الّصفَا»، يقول : حتى وقف هذا الماء في صهاريجَ من حجر. قال ابن سِيدَهْ : الصِّهريج مَصْنَعَة يجتمع فيها الماء. وحوضٌ صُهارج، بالضم : مطليّ بالصاروج، أي النّورة وأخلاطها التي تطلى بها الحياض والحمامات، ومنه قول بعض الطفيليين : وَدِدت أن الكوفة بركة مصهرجة. والمآجل ـ واحدها المَأْجَلُ ـ لأشباه الحياض

الـواسعـة، تُـؤجَّـلُ أي تُجَمَّـع فيهـا الميــاه إذا كانت قليلــة، ثم تُفَجَّر إلى المَشَــارَات والمزرعات والآبار.

والأَجْبَاء ـ واحدها الْجَبَا ـ للحياض التي يجبى أي يجمع فيهـا المـاء الـذي يستقى من الآبار. والجوابي ـ واحدها الجابية ـ للحياض الضخام، قال الأَعشى :

تَرُوح عَلَى آلِ المُحَلَّقِ جَفْنَةٌ   كَجَابِيَة الشَّيْخ العِرَاقِي تَفْهَقُ

قال الشراح في تفسيره : خص العراقي لجهله بالمياه، لأَنه حضري. فـإذا وجـدهـا، ملأَ جابيته، وأعدَّهَا، ولم يدر متى يجد المياه. وأمَّا البدوي، فهو عالم بالميـاه، فهو لا يبـالي أن لا يُعِدَّهَا. ويُرْوى : «كجابية السيح» وهو الماء الجاري. والجبايا للركايـا التي تحفر وتنصب فيها قضبان الكَرْم.. إلى غير ذلك.

فـأي جُهد هـذا جهـده العرب لتـوفير الميـاه للشرب وسقي الـزروع، فـاحتفروا مـا احتفروا من الآبار، وبنوا ما بنوا من البرك والحياض والصهـاريج والمـآجل، ولم تكن لهم عدد للاعتمال غير المساحي والقدائم والمعازق ! فحققوا بها وبفضل إرادتهم ومعاناتهم في سبيل الحياة ما يعجز عن مثله الآخرون !

وفي اليمن حيث تكثر الأَمطـار، وتتـدفـق السيـول، وتفيض الأَوديـة، جهـد اليمانيـون الأَولون جهدهم في حفظ هذه الميـاه، فـأكثروا من إنشـاء الحيـاض العظيمـة، والقنوات والمجـاري المسـدودة أو المكشوفـة التي أطلقـوا عليهـا إسم «الغيـول»، وأقـامـوا السكـور والسـدود في بطون الأَوديـة، تحجز السيـول، وتخـزنهـا، وترفـع الميـاه لإرواء الأَرضين المرتفعة كما يفعل أهل التمدن الحديث محاكاة لهم في بناء خزانات الميـاه. وقـد تكاثرت عندهم هذه السدود والخزانات بتكاثر الأَودية حتى جاوزت المئين. وأُجتزى من ذكرها

بواحد منها كان له أبلغ الآثار في ازدهار العمران والخصب في اليمن، ألا هو سد مدينة سبأ : قاعدة تبابعة اليمن قبل الإسلام، المشهور باسم سد مأرب. وقد خصه القرآن بالذكر، لما قام حوله من هذا الازدهار الحضاري وخصب النعيم، ثم لما نشأ عن خرابه من دمار وتخلف، وقصد الاعتبار والادّكار، والحضّ على استئناف العمارة وتحقيق الرفاهية والرغد، فقال عز وجل في سورة سبأ : ﴿**لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ** (15). **فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ** (1) **وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ** (2) **وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ** (16) **ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجْزِي إِلاَّ الْكَفُورَ** (17)﴾ [I] قال ابن عباس رضي الله عنهما : «كانت اليمن أخصب البلاد وأطيبها : تخرج المرأة، وعلى رأسها الْمِكْتَل، تعمل بيديها، وتسير بين تلك الشجر، فيمتلىء الْمِكْتَل مما يتساقط فيه من الثمر». وحين خرب هذا السد العظيم بسبب إهمال التعهد والصيانة والإخلاد إلى الدعة والانقطاع عن الاعتمال، تقلّص عمران اليمن، وذهب منها الكثير من الخير والمَيْر، وأجفل السكان إلى الأطراف، وكانت هجراتهم إلى مواطن الخصب في شمالي جزيرة العرب وغير جزيرة العرب. وكان اليمانيون قد أقاموا هذا السد «بين ثلاثة جبال، يصب ماء السيل إلى موضع واحد، وليس لتلك الماء مخرج إلا من جهة واحدة. فَسَدَّ الأولون ذلك الموضع بالحجارة الصلبة والرَّصاص، ليجتمع ثَمَّ مَاءُ عيون هناك، مع ما يختص من مياه السيول، فيصير خلف السد كالبحر. فكانوا إذا أرادوا سقي زروعهم، فتحوا من ذلك بقدر حاجتهم، بأبواب محكمة، وحركات مهندسة، فيسقون بحسب حاجتهم، ثم يَسُدُّونه إذا أرادوا». وهذا في نظام الرَّي الحديث يسمى التقسيط على ما سأذكره بعد.

---

1) العَرِم : السَّدّ بلغة الحِمْيَريين.
2) ذُو أشْواك.

[I] أورد المؤلف هذه الآية الكريمة بقراءة حفص. ويقرأ المغاربة بقراءة ورش : «...مساكنهم... أُكْلٍ... وهل يُجَازَى...» ووجب التنبيه دفعا للالتباس.

أما «الغُيُول» التي أسلفت ذكرها، وهي المناهل ينهلون منها، ويروون بها مساحات من الأَرضين، فقد ذكر بعض الرحالة أنها في شمالي اليمن، وقد كانت إلى نحو مئة عام خلت تروي مساحات واسعة في قرى شعوب والروضة والجراف، فأصبحت وبعضها جاف كل الجفاف، وبعض آخر تناقص الماء فيه إلى النصف أو الثلث من مقداره الأَول، فآضت تلك المساحات غامرة باسرة، بعد أن كانت زاهرة ناضرة.

على أن الغُيُول - واحدها غَيْلٌ، بفتح فسكون - ليست مخصوصة باليمن، فإن العرب يطلقونها على المياه تجري على وجه الأَرض، وما تجري في الأَنهار والسواقي. وفي التشريع الإسلامي كما جاء في الحديث : «ما سُقِيَ بالغَيْل فيه العُشْر، وما سُقِي بالدَّلْوِ ففيه نصف العشر». ويطلقون الغَلَلَ، بفتحتين، على الماء الذي يجري بين الشجر.

أما أرض الحجاز - وهي سُهْلِيَّة وجبلية - فقد احتفر الأَولون فيها الآبار، وأكثروا منها في كل مكان يسكنونه، وآبار مكة وحدها - التي احتفروها قبل الإسلام ثم بعده، إلى أن أجرت إليها السيدة العباسية العظيمة زبيدة ابنة أبي جعفر المنصور، وزوج هارون الرشيد الماء العذب من «وادي نعمان» - يشغل سرد أسمائها حيِّزاً من البحث. ومن هذه الآبار ما طُوِي اسمها أو رُدِمَ مكانُها، فلم تظل معروفة، ومنها ما هي معروفة إلى اليوم باسمها ومكانها فاستُفيد منها، أو استُغني عنها فتعطلت.

كذلك بنى الأَولون المصانع والصهاريج في مدنه، والمآجل في أصول الجبال والأَودية، لتجتمع فيها مياه الأَمطار والسيول، وأسالوا المياه من الينابيع والعيون في القنوات. ولكن هذه القنوات العُدْمُلِيَّة، أي القديمة، قد انطمرت. وحفروا حديثاً في مكة - في محلة الشهداء - أحَافِيرَ، فعثروا على قنوات قديمة تحت الأَرض، وعلى مياه جارية، وأخرى مطمورة كالتي أصابها المصريون في الفُسْطاط، فقد وجدوا في بطن الأَرض

هنـاك شبكـة من القنـوات وهي مطمـورة. وفي صحراء «عَرَفَـة» مـوقف الحـاج آبـار معطلة، احتفرها الأولون، وأهملها الخالفون. وفي حـدهـا من الجبل المشرف على بطن «عُرَنَة» إلى جبالها إلى قصر آل مالك ووادي عرفة قرية اسمها «فرعـة» ذكر البشـاري المقدسي في المئة الرابعـة الهجريـة (10م) أن فيهـا مزارع وخضرا ومبـاطخ، وبهـا دور حسنة لأهل مكة ينزلونها يوم عرفة، والموقف منها على صيحـة عنـد جبل متلاطيء، أي متدانٍ إلى الأرض، وبها سقايات وحياض. وفي المدينة، ولا سيما في «العوالي» ذات البساتين والنخيل وكرائم الأشجـار، مـا شئت من الآبـار العـدملية الواسعـة العميقـة المطوية بالحجارة، ومن المستحدثات على غرارها، وعندها البرك والحياض.

وذكر المؤرخون في أخبار الصحابي الجليل عبد الله بن عامر بن كريز العَبْشَمي رضي الله عنـه، وكان من قـادة الفتوح الإسلاميـة في الشرق : أنـه «اتخـذ نبـاج ابن عـامر قرية، وغرس فيها، واتخذ القريتين وغرس فيهما نخلاً، وأنبط عيونـاً تُعرف بعيون ابن عامر، بينهـا وبين النِّبـاج ليلـة على طريق المـدينـة، وحفر الحفير، ثم حفر السُّمَيْنَـة، واتخذ بقرب قُبَاء قصراً، وجعل فيه زِنْجـاً ليعملوا فيـه، فمـاتوا، فتركـه. واتخـذ بوادي عرفة حياضاً ونخلاً ـ كما احتفر في البصرة ـ أيام ولاّه عليها الخليفـةُ الشهيـد عثمان بن عفـان رضي اللـه عنـه، نهرين، وحفر نهر الأُبُلَّـة، وكان يقـول : «لـو تركت لخرجت المرأة في حـداجتهـا على دابتهـا، ترد كل يـوم مـاءً وسـوقـاً، حتى تـوافيَ مكـة»». وفي الطائف وما يجاورها كثير من سدود الماء القديمة الخربـة، وآثـار عمران دارسـة كانت جنـانـاً نـاضرةً. وفي الحجـاز من المواضع المعمـورة سـابقـاً بـالمـاء والـزروع والغروس والسكان، وادٍ عظيم، يعرف بـ «وادي القرى»، من أوله إلى آخره قرى منظومـة، ذكر ياقوت أنها في زمـانـه (أوائل المئـة السـابعـة الهجريـة، (13م) كلهـا خراب، وآثـارهـا ظاهرة، ومياهها جارية تتـدفق، ضـائعـة لا ينتفع بهـا أحـد. ونقل عن السَّكُوني أن «وادي القرى والحجر والجناب ـ بين الشـام والمـدينـة ـ يمر بهـا حـاجُّ الشـام، وكانت قديماً منازلَ عـادٍ وثمود، وبهـا أهلكهم اللـه، وآثـارهـا إلى الآن بـاقيـة، ونزلهـا بعـدهم

اليهود، واستخرجوا كظائمها (أسلفت الكلام عليها)، وأساحوا عيونها، وغرسوا نخلها. فلما نزلت بهم القبائل، عقدوا بينهم حلفاً، وكان لهم فيها على اليهود طُعْمَة وأُكُلٌ في كل عام، ومنعوها لهم عن العرب ودفعوا عنها قبائل قضاعة. وروي أن معاوية رضي الله عنه، مرَّ بوادي القرى، فتلا قوله تعالى : ﴿أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا ءامِنِينَ (146) فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ (147) وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ (148) وَتَنْحِتُونَ مِنَ الجِبَالِ بُيُوتاً فَارِهِينَ (149)﴾ [1] ثم قال : هذه الآيات نزلت في أهل هذه البلدة، وهي بلاد ثمود، فأين العيون ؟ فقال له رجل : صدق الله في قوله، أتحب أن أستخرج العيون ؟ قال : نعم. فاستخرج ثمانين عيناً. فقال معاوية : الله أصدق من معاوية.

ومن الأماكن الحجازية الواعدة بمستقبل زاهر : «ينبُع»، و «وادي رابغ» ومعنى الرابغ العيش الناعم، وهو من أخصب أودية الجزيرة العربية. وثم في الحجاز «وادي بيشة» من الأودية الخصبة وأكثرها خيرا، قال الأمير شكيب أرسلان : «حدثني الكاتب النمساوي ليوپولد ڤايس الذي أسلم وتسمى محمد أسد الله، أن في هذا الوادي من قابلية الزراعة ما يكفي ميرة مكة وجوارها طول العام لو كان العمل قائماً فيه كما يجب». وأما النخيل فكثرته فيه تدهش العقل. وبالجملة إن المرء أينما غدا وراح في جزيرة العرب، وجد السدود والحواجز والقنوات بين كبير وصغير، غير ما انطمر وغاب عن الأبصار، ناطقة بلسان حالها أنه يجب إحراز المياه للإرتفاق والزرع والغرس، لأنها لا تتيسر هنا في كل وقت.

تلك لمحة عن بعض معالم الري القديمة الدوارس في بعض أصقاع جزيرة العرب، وغيرها كثير، يتعين اليوم إحياؤها كما يتعين إحياء أمثالها في باقي أرض الوطن العربي الكبير، ليزدهر الخصب ويفيض النعيم في كل مكان.

---

[1] قرأ ورش : «فَرِهِين».

2 ـ انتهاج مذهب جلب النفع الأكبر عند إرادة إحياء تلك الدوارس، أو إرادة تطوير القديم من معالم الري، أو استحداث الجديد من مرافقه. فما ضمن تحقيق نفع أكبر، وأقرّت البحوث والدراسات العلمية المعمقة فضل فوائده وعوائده وغزارتها، وَجَبَ الإقدام عليه واقتحامه والتضحية بكل ما يعترض سبيله من شيء مهما كان شأنه.

إن التضحية بالمهم من أجل الأهم بدرجات وأبعاد شواسع، حيث يفرض الواقع نفسه، أمرٌ لازم لازب، تقتضيه سنن الحياة وطبيعة العمران.

لقد انتهجت مصر مؤخراً هذا المذهب حين أقدمت على بناء «السد العالي» على النيل في الجنوب، فضحت بكثير من العمران وآثار قدماء الفراعنة التاريخية فيه وحوله، من أجل إيجاد مرفق عظيم فرضته الحاجة ومطالب الحياة الجديدة المتنامية.

وينتهج العراق اليوم هذا المذهب العمراني في إقدامه على بناء «سدّ حديثة الثورة» على أعالي الفرات، وقد ضحى بمدينة تاريخية قديمة هي مدينة عَانَات، «عانه» من أجل إنعاش الخصب وإفاضة الخير والنعيم في بسائط من الأرض واسعة الأرجاء، بإيصال الماء العذب إليها، وسقيها بها. ثم هُوَ لم يترك أهلَ هذه المدينة من غير تعويض بمدينة جديدة خير منها خططاً وعمراناً، وأجل مساكن، وأفضل مرافق.. فبنى لهم إلى الشرق منها مدينة «الريحانة» !

وآخر ما بلغني، وأنا أكتب هذا البحث، من انتهاج العالم الجديد هذا المنهج نبأ تضحية حكومة البرازيل في سلخ تشرين الأول 1982، بإحدى عجائب الطبيعة في العالم هناك، وهي المساقط السبعة المعروفة باسم «لاسي سيتي كويداس». وذلك من أجل بناء «سد إيثايبو» الذي يقال إنه أكبر سدود العالم، ليخزن تسعة وعشرين مليار

متر مكعب من المياه، تروي الشاربة، وتسقى الزروع والغروس، وتمد الصناعات، وتزيد الانتعاش. وقد عدَّ البرازيليون زوال المشهد الرائع للمساقط السبعة هذه جريمة في حقّ الطبيعة، وحقٍّ الإنسان في إمتاع شهوة عينه بمشاهدة بدائع صنع الباري، وأثار ذلك مشاعرهم، فرفعوا العقائر بصيحات الاستنكار، وسارعوا منذ منتصف أيلول المنصرم، ليلقوا عليها آخر نظرة قبيل اختفائها كما ألقى أبو عبد الله آخر نظراته على «غرناطة» إذ يودعها إلى غير رجعة، وهم يقولون : «إذا كان «سد إيثايبو» قد بلغت كلفته ملياري دولار، فإن المساقط السبعة لا تُقدر بثمن، إنها ثروة طبيعية عظيمة، جاد بها الله على البرازيل، وحكومته تفرط بها». فردت الحكومة البرازيلية على شعبها المحزون : «إن التقدم يفرض نفسه، ولم يكن تفادي التضحية بهذه المساقط مستطاعاً، وتوفير الماء للبرازيليين لأَجل حياة فضلى أجدى عليهم من إمتاع العيون !».

3 ـ اعتماد العلم والفن في الإحياء، وتطبيق مناهجها العملية التي أثبتت التجارب جدواها، فإن هذا أصل في صناعة الري التي تُعنَى بإيصال الماء إلى جذر الشجر والنبات. وقد كان سكان وادي الرافدين ووادي النيل قبل خمسة آلاف سنة هم الذين ابتدعوا هذه الصناعة، بَدَؤُوها ساذجة، وطوروها على مر الزمن، ومنهم انتقلت إلى أنحاء المعمورة، إلى أن جاء العصر الحديث بآلاته المتطورة، فحسن الري بها، وبما أضاف من طرق ووسائل فنية جديدة في إنباط المياه وتكثيرها وإسالتها إلى المواقع المحرومة منها في يُسْرٍ أكثر، ووقت أقصر...

فلا مندوحة من إخضاع الشأن كله للعلم الحديث والفن المتطور واصطناع الآلة الجديدة، على بالغ تكاليفها، إلى جانب الوسائل والآلات التي لاقصور بها في الإرتفاق وإيصال المياه إلى حيث يراد الارتواء، ولا تكلف مالاً كثيراً ولا زيتاً ولا فحماً، كالآلات الرافعة التي تدور بهبوب الريح، فترفع الماء، فيتصبَّب في السواقي،

وتُعرف باسم الدواليب الهوائية، وتستعمل كثيراً في هولندة، وفي جزيرة مَيُورقَة من جزر البحر المتوسط وغيرها، والنواعير التي تقام على الأنهار، وترفع الماء بقوة التيار، ولا تكلف مشقة ولا مالا، أمثال نواعير نهر العاصي في سورية، ونواعير ألوس والحديثة وهيت في أعالي الفرات بالعراق، ونواعير الأحواز على نهر دجيل، وناعور دزفول وكانت على جانبي نهرها وفوق جانبها الشرقي قناة منقورة في الصخر، عليها ناعور عظيم يرفع الماء إلى عُلُوٍّ خمسين ذراعاً، فيسقي بيوت المدينة. ونواعير نهر القصارين في سُغْد سَمَرقَنْد، وغيرها كثير في غابر الزمن وحاضره وفي بلاد كثيرة. فإذا كانت المضخات الحديثة والآبار الأرتوازية الرافعة المياه من الأعماق أحسن ارتفاقاً من هذه الآلات القديمة، فلا ريب في أن تكاليفها باهظة، والقيام على صيانتها يكلف جهداً بالغاً وشغل بال قد تنوء به النفوس. ولكن لا مندوحة من إدخالها إلى الوطن العربي والإكثار منها حيث تستدعي الحاجة إلى هذا الإكثار، على أن تقوم إلى جانبها صناعة تضمن صيانتها، وأيد تحسن الارتفاق بها كما يفرضه العلم والفن.

4 ـ إجراء مسح عام للمياه والمساحات الزراعية في الوطن العربي، ووضع مُصَوَّر مائي بيئي لكل إقليم من أقاليمه، يعين مصادر مياهه السطحية، ومياهه الجوفية، ومقادير كل نوع منها، كما يعين مساقط الأمطار والثلوج ومقاديرها في السنة الواحدة. ويوضح طبيعة الأرضين الزراعية، ومساحتها الحاضرة وما يقدر لها من امتداد إلى ساحات أخرى قابلة للزراعات، ويوضح كذلك اختلاف مناخه وما يلائم كل مناخ من الزروع والغروس ليستبقيَ منها ما يوافقه، أو يجب تبديله، أو زرعه وغرسه، أو إلغاؤه، تحقيقاً للتنمية الزراعية.

ويستفاد من هذا المسح ومن وضع المُصَوَّر المائي البيئي أمران :

أحدهما تتعرف منه كفايات المياه على اختلاف أنواعها في كل إقليم، وما يكون بينها من تفاوت كثرةً وقلةً، فتعطى الأولوية للأهم بحسب الحاجة إليه عند إرادة إحياء

دوارس الأنهار، أو عند إرادة حفر الترع ومد القنوات والمجاري إلى الأرضين البور لإحياء الموات وإكثار الزراعات، أو بناء السكور والسدود والخزانات للسيطرة على المياه، وخزن فوائضها ونحو ذلك من أمور.

والآخر تستفاد منه صفات الأرضين، وخصبها وملوحتها، وارتفاعها وانخفاضها، ومساحاتها وما يمكن أن تستوعبه من الزروع والغروس وطبيعة مناخ كل ناحية من البرودة والحرارة والاعتدال ليزرع فيه ما يلائمه على ما أسلفت، فيوفر بذلك لكل إقليم الفيض من الحبوب والثمار والفواكه وصنوف الخير.

بعد اعتبار هذه «المناهج» وغيرها مما لا تقوم صورته في ذهني، واتخاذها قاعدة لحلول مشكلات إيصال الماء إلى حيث يراد إيصاله، وخزنه للإرتفاق به في أوقات الحاجة إليه، وإنباطه في الأرضين الجُرُز لإحيائها ونشر الخصب في أرجائها، يصار إلى «الوسائل» التي يستعان بها في هذا الشأن كله.
وتقوم في فكري من هذه «الوسائل» مجموعتان :

إحداهما تسيطر على مصادر المياه، وتخزن فوائض الأنهار وتحفظها، وتسيل الينابيع والعيون إلى الجهات المحرومة من الماء، وتيسر إنباط المياه الخفية (الجوفية) في الصحاري حيث تقل الأمطار والثلوج أو تحتبس فتقشعر الأرض، ويضرب الجفاف والجدب الإنسان والحيوان.

والأخرى تتناول وسائلها كيفية تصريف الماء وتغذية الزروع والغروس به، والاقتصاد الرشيد في الإرتفاق به في مختلف الشؤون التي لا بدّ لها من الماء.

ومن وسائل المجموعة الأولى :

1 ـ بسط السيطرة على مصادر المياه عامة، وضبطها وخزنها، ببناء السكور، والإكثار منها في مجاري السيول في الأودية وحيث تكثر الينابيع والعيون كينابيع الخابور

مثلا، وبناء السدود والخزانات العظيمة على الأنهار الكبار لخزن مياهها الفائضة وإسالتها في أوقات العطش إلى المزارع، لإرواء الشاربة، وإنعاش الزروع والغروس. وهذا أمر معروف في غابر الدهر وحاضره، وقد احتفل به العرب قديماً كما احتفل به غيرهم من الأقوام. غير أن بناء هذه السدود والخزانات في العصر الحديث أكثر إحكاماً، وأدق ضبطاً بما توافر الآن من المواد المختلفة للبناء ومن وسائله. وأعظم السدود والخزانات التي بناها العرب في العصور الغابرة قبل الإسلام، سد مأرب الشهير في اليمن، الذي أسلفت وصفه وأثره في إنعاش الزروع والغروس هناك، وهو صنع عظيم ينطق بما كان للعرب من حضارة، ويد باسطة في الإعمار والإنعاش. ومثل هذا السد يجب أن يعاد بناؤه ليؤدّي في إنعاش اليمن الآن ما أداه لها من ذلك في الأمس الدابر. وقد بدأ الوطن العربي منذ مطالع العصر الحديث بناء السدود والخزانات على أنهاره الكبار، وسبقت مصر فأقامت القناطر الخيرية على النيل في شمال القاهرة، ثم بنت بعد حين من الدهر «السد العالي» المشهور في جنوبي القطر. وبنى العثمانيون في آخر أيامهم في العراق «سد الهندية» على الفرات في سنة 1912، ثم أنشأت الحكومة الوطنية «ناظم الكوت» على دجلة في جنوب بغداد في سنة 1939م، ووالت بعد ذلك إقامة سدود وخزانات كبيرة محكمة البناء على دجلة وروافدها في شمالي العراق وعند مدينة سامراء، ويقام اليوم «سد حديثة الثورة» على الفرات. وعلى هذا المنهج سارت سورية والأردن وأقطار المغرب العربي. ويبدو أن المملكة المغربية أكثرها بناء للسدود والخزانات على الأنهار ومجاري السيول في الأودية، وقد عرفت منها : سد إمْفُوت، وسد ماسه، وسد المسيرة، وسدوداً أخرى في الشمال والشرق من أرض المملكة المغربية، ولعل طموحها إلى إحداث «الثورة الخضراء» وكفاية البلاد أضرار الجفاف الذي قد يحدث في بعض السنين، سيبتعثها إلى المزيد من بناء أمثال تلك السدود والخزانات.

ولا بد أن أشير إلى أن شأن السيطرة على المياه الفائضة، وضبطها، وتوزيعها في هذا العصر الآلي الحديث، يختلف اختلافاً كلياً عن شأنها في العصور القديمة، بحكم تطور

العلوم والفنون والصناعات. فقد أصارت ذلك كله للوسائل الآلية الحديثة منذ دخلت الآلة في أعمال الرَّي. وابتكرت في أول الأمر آلات يوجهها الإنسان بيده، فيسيطر على مقادير المياه وأوقات استعمالها، ثم تطورت الحال فاستحدثت طرق ذاتية تعمل وَفْقَ توقيت مُوجَّه. ولوحظت قلة قدرة هذه الطرق على الاستجابة للتغيرات الطارئة، أو تقلبات الطبيعة، فابتكرت طرق أخرى تضبط إعمال الآلات وتوقيتها من بُعْد، ومن مسافات كبيرة حيث يوجه موزع الماء حصص الماء بالمقادير والأوقات المحسوبة، وتتلافى الحوادث الطارئة بالضغط على أزرار تنقل إيعازاته بالأسلاك أو بغير الأسلاك إلى أجهزة الكترونية تضطلع بالتنفيذ. وازدادت هذه الطرق إتقانا باستعمال الحاسبات الالكترونية التي تؤدي كثيرا مما يؤديه عقل الإنسان، على وفق منهج يضعه لها الإنسان، فتنفذ الأوامر استجابة لقياسات تؤديها الأجهزة والمقاييس المختلفة المثبتة في التربة، وفي الجو لتلبي حاجة الزرع، وتقف بوجه تقلبات الطبيعة، ومتطلبات الإنسان، وتوفق بين متطلبات النبات المختلف والمزارع المختلفة. على أن الفكرة السائدة في شأن هذه الحسابات الالكترونية مبالغ فيها، فهي تخطيء كما يخطيء الإنسان، لأنها إنما تنفذ منهجه، فإن كان في المنهج أو في نقله أو طبعه خطأ، انتقل ذلك إلى التنفيذ.

وكيفما كان الشأن، فإن إدخال هذه الوسائل الحديثة الرائعة إلى عالم الري في الوطن العربي أمر لا مناص منه، على أن تعد الطاقاتُ العقيلة العلمية لتشغيلها بقدراتها.

2 ـ الإكثار من حفر الترع والقنوات، ومن مد الأنابيب الضخام إلى الأرضين الزراعية التي تبعد عن الأنهار، لإرواء الزروع والغروس. وهذا شأن جهدت الأمم فيه من قديم الزمان، وشهدت أجزاء من الوطن العربي نشاطاً عظيماً فيه، ولا سيما في العراق قبل الإسلام ثم إبَّان العصر العباسي، أيام انتقلت إليه قاعدة الدولة الإسلامية العظمى. ومن بينات ذلك القواطيل والنهروانات وغيرها من عهد ما قبل الإسلام،

ثم شبكات الأَنهار التي احتفرت في العصر العباسي، في أنحاء شتى من إقليم العراق، وأخصها الترع التي احتفرت في جانبي بغداد حاضرة الخلافة الكبرى، وحملت الماء إليهما من دِجْلة في الشرق، ومن الفُرات في الغرب، وأقيمت عليها القناطر والجسور، ومنها ما جرت فيها الفلك، وكانت طرق مواصلات مائية تحمل التجارات، وتغدو وتروح بالناس من موضع إلى آخر، وكذلك شبكات أنهار واسط مدينة الحجاج بن يوسف الثقفي الشهيرة في جنوب بغداد ووسط العراق، وشبكة أنهار البصرة في الإسلام، وأول مدينة بناها العرب العُمَّار لأَول فتح العراق في خلافة عمر بن الخطاب العظيم رضوان الله عليه. وقد درست ـ مع بالغ الأَسف ـ شبكة أنهار بغداد إلا قليلاً، وشبكة أنهار واسط جملة، واحتفظت البصرة ـ بندقية العرب ـ بأنهارها بفضل مد البحر وجزره اللذين يراوحانها دواماً. وفي نهضة العراق الحديث اليوم عودة إلى إصلاح القديم وإيجاد الجديد. والأمم النامية كلها تفعل ذلك.

وقد سبقت مصر في أوائل العصر الحديث، فحفرت الترع الكثيرة وأسالت فيها المياه من النيل إلى جميع أنحاء «الدلتا» في شمالي القطر، فازدهرت هنالك الزراعة ونعمت البلاد بخيراتها من خضر وفواكه وحبوب. وفي الصين أنهار كبار... شقوا منها آلافا من الترع تحمل المياه إلى البقاع المحرومة من الأَنهار، وقد بلغ طول بعض ترعها، كالترعة الإِنْبرَاطورية، 926 ميلا. ومثل ذلك فعل العرب في الأندلس والحجاز، ومثاله فيه قناة زبيدة التي أسلفت خبرها. ولعل مد الأَنابيب الضخام أيسر من حفر الترع، على أن فيها من مزايا حفظ المياه من التبخر ومن التسرب في التربة، ما ليس في الترع المكشوفة وغير المبطنة. وقد عرفت الحضارة الغابرة «البرابخ» أنابيب قصار من الفخار، يوصل بعضها ببعض. ويسال فيها الماء. ولكنهم قلما استعملوها، وقد أدركناها لأَول العمر ببغداد، وهي تستعمل مجاري لغير مياه الشرب أو السقي، ثم اختفت بظهور أنابيب الآهين. وقد تحدث أبو بكر محمد بن الحسن الحاسب الكرجي عن هذه البرابخ وطريقة استعمالها قديماً، فلا بأس بإيراد ما قاله في هذا

الشأن لزيادة المعرفة بأحوال الحضارات ومرافقها القديمة، قال : «إنها تنصب في مجاري الماء لأمرين : إما أن تكون ساقية ناشئة له يمحق الماء، أو لصيانته من حلول النجاسات فيه إذا كان جريه على وجه الأرض في ساقية غير قصيرة ما بين العمارة. وإما نصب هذه البرابخ أن يحفر في الأرض موضعها إلى ساقية، يكون قرارها إذا مد عليه خط لم يوجد في قرارها اعوجاج من صعود ونزول، ويكون مخرج الماء منها أسفل من مكان مدخل الماء منها، على أن يدخل الماء فيها من أوسع بابيه، ويخرج من أضيقها، ويطلى الرأس الأضيق قدر إصبعين بالنورة الزرقاء - وهي التي يخلط بها رماد من كُورها -، ويدخل في جوف الذي يليه، ويطلى بعد ذلك الوصل خارجاً بالنورة المذكورة، ويترك في كل مئة ذراع إلى أجوافها مُتَنَفَّس، لئلا تختنق الريح فيها فتشقها. فإذا فرغ من ذلك، تركت ثلاثة أيام أو أكثر، ثم يرسل الماء فيها على رفق. وإن طلي داخلها قبل نصبها بالشحم المذاب والدهن، كانت أحفظ للماء. وإذا انطبقت في موضعها على ما وصَفْتُ، طُمَّ حَوالَيْهَا وظُهُورها بطين حر، حتى لا يبقى في أسافلها موضع خالٍ منه».

3 - الإكثار من بناء الصهاريج والمآجل والبِرَك الواسعة في الأرضين التي لا تجري فيها الأنهار، لخزن مياه الأمطار وتصريفها في أزمان المحن واحتباس المطر، في الزراعات والإرتفاق والإنعاش : إنعاش الإنسان والحيوان. وقد علمت التجارب الناس الذين يسكنون بعيدا عن الأنهار، ويعتمدون في الأكثر على المطر أن السماء تجود بمياهها وتهطل أمطارها غزيرة حتى تغرق وتدمر في بعض السنين، كالأمطار التي هطلت وأنا أكتب هذا، على بلاد تونس في أول تشرين الثاني هذا، بعد احتباس طويل، فأغرقت المدن (سفاقس وغيرها)، وعطلت الأعمال، وشردت الناس، وكالمطر الذي انهمر على المغرب مساء الأحد السادس من تشرين الثاني 1981 كأفواه القرب، وأغاث الأرض والإنسان والحيوان، بعد انقطاع دام عامين فعم الجفاف والجدب، وأقيمت لطلب السقيا من الله تعالى صلاة الاستسقاء في مساجد المملكة

ظهر الجمعة 4 / 11 / 1981م، وقد شاهدت من هطوله على «الرباط» العجب من تدفقه وغزارته، بعد أن طبقت سحبه السماء نهار الأحد وانهمرت في مسائه، فجنَّ بها الناس ابتهاجاً وفرحاً.. أقول : إن التجارب إذ علمت الناس أن السماء تجود عليهم هذا الجود فتحييهم، علمتهم كذلك أن قد تبخل عليهم في بعض السنين، فلا تغيثهم بقطرة، فيعيشون بغير أمطار، وقلوبهم تراودها الآمال، وعيونهم تشخص أبداً إلى السماء، ويثبط استمرار الجدب همم الفلاحين في موسم الحرث والبذر، فلا يحرثون أرضا، ولا يبذرون بذراً، مخافة أن لاتنزل الأمطار، فتحيق بهم الخسائر الفادحة، ويصابون بالفقر، ويُمْنَوْن هم وسوائمهم ودواجنهم بالظَّمأ والجوع، فيجفلون من أرضهم إلى حيث يحيون. وتلك هي المشكلة الكبرى التي يجب أن تُستأصل، ويُحتاط لها بما يدفع غائلتها وذلك بإنشاء الصهاريج والمآجل والبرك الكبار لتخزن مياه الأمطار، ولا يترك شيء منها يذهب ضياعاً، تبخراً بحرارة الشمس أو تسرباً في بطن الثرى، وكل ذلك كان معهوداً عند القدماء، ولكن الكثير منه درس وانطمر، وآثاره ماثلة في مختلف البقاع، وقد اشتهر في المغرب منها البركة العظيمة التي أنشأها في «مكناسة الزيتون» مولاي السلطان إسماعيل سلطان المغرب في أواخر المئة الحادية عشر الهجرية إلى نحو منتصف المئة الثانية عشرة، جد الأسرة الشريفة المالكة اليوم في المغرب، وقد بلغت مساحتها أربعة هكتارات، أي أربعين ألف متر مربع، وكانت تسقي البساتين المحيطة بالقصور الإسماعيلية، وتسير فيها الفلك والزوارق للتنزه والانبساط. ولست أدري ما حالها اليوم، فهي نموذج حضاري رائع، تنشأ البرك على غراره للإغاثة والإعمار. ومن هذا الطراز وأروع في حضارة العرب وعنايتهم بالري ـ البركة العظيمة العجيبة الصنع التي أنشأها الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر في مدينة الزهراء من نواحي قرطبة بالأندلس، وأسال إليها من جبل قرطبة في المناهز المهندسة، وعلى الحنايا المعقودة، يجري ماؤها بتدبير عجيب وصنعة محكمة، ويجوز هذا الماء الى جوف أسد عظيم الصورة بديع الصنعة من عَجُزِهِ، ويمجّه في تلك البركة من فيه تَجَّاجاً، فيسقي من مجاجه جنان هذه المدينة العظيمة على سعتها، ويفيض على ساحاتها

وجنّاتها، ويمد «النهر الأعظم» بما فضل منه. وإن أنس لا أنس بركة الخليفة العباسي المتوكل على الله في مدينة سامراء بالعراق، التي بلغت الغاية في السعة والعظم على ما وصف الشاعر البحتري والمؤرخون، وقد كانت تسبح فيها أسماك الدّلْفين. وقد درست بدروس سامراء بعد انتقال الخلفاء العباسيين منها إلى عاصمتهم الأولى بغداد.

وإلى جانب إقامة هذه المرافق المائية في المناطق الصحراوية وأمثالها، يجب الإكثار من «الآبار الارتوازية» هناك وحيث تدعو الدواعي إليها، وهي ضرب من الآبار عظيم النفع، تمج الماء دواماً بأسباب ووسائل ليس هذا موضع بيانها، وقد بدىء استعمالها في العصر الحديث في فرنسة، في مقاطعة «أرتواز» فنسبت إليها، ومنها انتقلت إلى العالم الحديث، وأدخلها الملك عبد العزيز آل سعود إلى الحجاز بعد سنة 1925م، إذ أذن لناس من الهولنديين أن يجربوا حفرها بين جدّة ومكة، ليعود بها الغامر عامراً، واليابس ناضراً والموات حيّاً، والجماد غضاً طرياً، وبها ضمان لتيسير إنباط المياه الخفية دواماً، وحمل الناس على الحرث والزرع.

وعلى النهج الذي اتخذته في هذا البحث من الالتفات إلى تاريخ البشر الحضاري ولا سيما العربي منه، أعقب على نشأة الآبار الأرتوازية في فرنسة بالتنبيه على ما ذكرته المَعْلَمات (دوائر المعارف) في شأنها، فقالت إن هذه الآبار قد عرفها الصينيون والمصريون من قديم الزمان. وهكذا تتواصل الحضارات، ويأخذ حديثها من قديمها، ويطور ويجدد. وقد ذكر أبو بكر محمد بن الحسن الكرجي من إصعاد ماء البئر بالآنابيب ما يشبه أو يقرب أن يشبه صفة الآبار الأرتوازية هذا، وما أشبه الليلة بالبارحة ! قال : «وقد ذكر قوم أن الأولين كانوا يصعدون الماء من قرار البئر إلى عند فمها، حتى يجري على وجه الأرض، بأنابيب رصاص موصولة بعضها إلى بعض، بمقدار ارتفاع البئر، وقد ركب سافلها على ثقب في حجر مطبق على منبع الماء في قرارها !».

تجارب جف معينها : الليبرالية والاشتراكية

تأملات في حضارة التصنيع

محمد عزيز الحبابي

لا نظام من الأنظمة السياسية والاقتصادية استطاع الى حد الآن أن يعطي حلا ناجحا، كما لم تستطع أية فلسفة ولا أية فكرلوجيا أن تدل على منهج يوقف جدلية توالد الأزمات وتكاثفها، أو على الأقل يخفف من وطأتها الجهنمية. والأدهى أن لتلك الجدلية حتمية تتناقض مع حتمية المنطق وحتمية العلم، مما يعمق حيرة الإنسان المعاصر، وهو يهيم في التقنيات، ضائعا في أنانيته. إنها حيرة دَوَران في عالم أبكم أصم، ترغم البشر على أن يَعوا عبث الأوضاع ومحدودية قدراتهم. وبما أنهم منغمسون في مُحَايَثَة متطرّفة تسد عليهم كل منفذ نحو التعالي، يحتد شعورهم بالعزلة أمام حتميات ميكانيكية غاشمة، بلا أمل ولا متنفس للرحمة والإيثار.

الخوف عارم، والعزلة تجرف داخل الضوضاء، والفوضى تضل. ضاعت الوسائل الروحية للتصعيد، وغدت الأفعال البشرية تقاس بمردودها الكمّي المادي، ولا مقاييس سواه. حقاً، ترتفع من حين لآخر صيحات منذرة، إلا أن صداها يحاصر داخل وجدان السامعين، ولا مراجع روحية تدفع بالضمائر الى التغيير.

ـ وما يحاصر الضمائر ؟

تلاشت القيم الروحية التي كانت تُنسق علاقة الضعفاء بالأقوياء، وتُربي في الجميع وازعا يدفع الى الحق والعدل والمعروف، وينفر من الباطل والمنكر والبهتان، فتقوى الحصار على الضمائر، بضغوط عصبيات وعصابات تدافع عن مصالح خاصة، وتسكت الأصوات البريئة. فتشردت محاولات الإصلاح في سديم الغوغاء.

في الخمسينات، عقد البعض على استنتاجات المستقبلية أملا في الإنقاذ، ثم نما الأمل مع ظهور علم الإعلاميات، وبلغ الذروة عندما فتحت الإعلاميات الطريق للتيلمتيكا. لكن الأمل ما زال مُعلّقاً كاحتال من احتالات كثيرة.

فأنّى لحضارة انتحرت فيها كرامة الإنسان، وانمحت القيم والآمال، أن تعالج الأوضاع **بنفسها ومن داخلها ؟**

فلابد من إصلاح بنيات المجتمعات الحالية ومعاييرها ومعالمها. والعلاج النُّوَاسي لا يشفي :

« وَدَاوِني بالتي كانت هي الداء ! »

الداء عضال ومتعدد الأوجه، ويباغث بقدرة تعجز العقل، وتُهدّد باستمرار العلم والتقنلوجيا ب «مات الشاه !»، وكأننا في لعبة شطرنج مستمرة أبدا... لقد حكم العماء الأخلاقي على الخيبة بأن تستمر في عناق الحيرة، الى أن تتحول الفعاليات البشرية كيفا، ويصبح الكيف قيما، وتخول القيم الفاعل القدرة على أن يتجاوز ذاته والماديات المحض. ولا سبيل لمقاومة الأزمات المزمنة إلا بالكيفيات، وإن تقييم الكيف يحيل على قيم شمولية. فبنيات المجتمعات البشرية في حاجة الى مراجعة وفحص وتمحيص، انطلاقا من معايير أخلاقية. إن تلك البنيات ليست بنيات صراع الطبقات، وعلاقات الإنتاج

بالاستهلاك والتوزيع وحسب، وليست الموازين التجارية والمالية والمبادلات، بل إن البنيات كذلك، وأكثر من ذلك، شبكة الدلالات التي يعطيها كل فرد لنفسه ولمجتمعه، وللقيم التي تربط الأفراد والمجتمعات بإنسانيتهم والإمكانات على التشخْصُن.

ـ مصائر

صارع الناس في الماضي، على جبهة واحدة، خصما واحدا. وكان الخصم متسترا أبدا، وعنيفا أبدا. ضرباته مباغتة، وصدماته عبر. إنه الأجل المحتوم اللاّ محدّد. استحوذ الموت على مجموع اهتمامات الإنسان، موجها كل أفعاله. إنه المفارقة العظمى والقصوى في الحياة. حضوره دائم وقار، وكل أدواره مأساتية ومتسترة وساخرة. أمام الموت تسلح الإنسان بقيم روحية، فعانى أوضاعه باطمئنان، رغم الموت.

أما اليوم، فإن الموت ـ المصير قد تحالف مع مصير آخر، هو كذلك مدهش ومقلق وقهّار، يستبد بكل اهتماماتنا. حضوره يحاصر الحياة اليومية بلا شفقة ولا رحمة. إنه أجل جديد محتوم ولا محدد. إنه منبع حيرة أخرى أكثر ضراوة من حيرة الموت، رعب مقنع ومتعدد الأوجه. إنه «جدلية الأزمات المعاصرة». حضوره حتمي، وحتميته مجهولة، كما هي حتمية مجهولة مخططات المستقبل. فلا متنفس ولا أمل ما دامت الأوضاع ناعورة تدور على نفسها، كل جزء منها يحيل على جميع الأجزاء دون تحديد.

إذن، الإنسان المعاصر محاصر بحدّين مصيريين، الموت والأزمات، وكلاهما يرغمانه على أن يخوض الصراع علّه يفهم أسرارهما. وبما أنه في غيبة عن المعايير والمعالم، يزداد يوما بعد يوم اقتناعه بالعجز الكامل. وهذا الوضع، هو نفسه فاجعة وأزمة معنوية. إنه مصير ثالث.

☆ ☆ ☆

تلك ميزة الحضارة الإنسانية في مرحلتها الحالية. سلسلات متواصلة تتخاصب فيها أزمات وصدمات. فلو استطعنا أن نتلمس كل سلسلة على حدة، لتحسسنا اصطداما

نفسانيا مضاعفا، غالبا ما يفكك وحدة الإرادة، ويعطل القدرات. إنه شلل يدخل كعنصر قاعدي في الأزمات، ويجعلها بدورها قاعدة وشرطا للتعصير. ولذلك فإن كل سلسلة هي في نفس «الآن» وباستمرار نتيجة وسببا لسلسلات أخرى.

توتر لا متقطع يؤزم المعاصرين ويحيرهم بمغناطيس الرعب والعجز. ولكي يجدوا نظاما ناجعا لمواجهة المأساة، يتوجهون الى الليبرالية، فإذا هي هابطة التوتر، راكدة الدم رغم ما يلطخ يدها من دماء الاستعمار والحروب العالمية. طبعا، ما أعطته الليبرالية للإنسانية هام وكثير. لقد أعطت تقدما علميا وتقنيات وفلسفات، إلا أنها، في نفس الوقت، أنجبت أمثلة فريدة : أمبريالية واستعمار وعنصرية، فانغمرت في الاستبداد والبطش والطغيان.

يئست الشعوب من الليبرالية. فبعد أن نمّت هذه وَعْي الأفراد بالذات وبالكرامة، وبلورت حقوقهم، أمست تسلخهم عن إنسانيتهم، زارعة الشوفينية والفردانية والحسد والحقد. فانطلق البحث عن البديل، فإذا بالاشتراكية تحمل مشعل التجديد و «أمل الغد الزاهر»، في المجتمع العادل المتفتح والمُؤَنْسَن. فتفاءل المصلحون، حتى الليبراليون منهم، استبشر الجميع خيرا بالأنسقة الإصلاحية الجديدة. وعندما شرع «لينين» يطبق النظرية الماركسية، صفقوا لتباشير الإنقاذ العام وللثورة العالمية. لكن سرعان ما عض المصفقون الأيدي التي صفقت... لقد أفرغ «ستالين» الثورة الاشتراكية من روحها الإنساني. أفرغ الهيكل النظري من محتواه عمليا، فتقمص ألوانا لها رجات تاريخية مؤلمة : بياض ثلوج سيبريا القارسة، وسعير «القولاغ» مدرّجا بالبراءة المشنوقة والأخوة المزورة. إذّاك نزفت إمكانات البديل الاشتراكي، وأُصيبت التنظيرات برخو. باتت العضلات من جرائه هشّة، تستجيب حركاتها لمتطلبات «قومية» وكأن قطيعة فصلت الأفعال عن مقتضيات المبادىء. فلا غرابة أن يعاني الاشتراكيون شعورا تعسا، يضيف الى الأزمات المختلفة والعديدة أزمة معنوية أخرى. فبعد أن حملت الاشتراكية ألوان

القيم العالمية ـ الإصلاح والعدل والتعاون والسلام ـ ، انحرفت بانحراف بعض زعمائها، وبما اعتراها من خلل التطبيق وتعقيدات البيروقراطية.

عندما ورث القرن العشرون عن التاسع عشر النزعات الاشتراكية، كان لتياراتها «وجه إنساني» جذاب. وبقيت كذلك الى أن قامت معارك بين اشتراكيين تقليديين وماركسيين محافظين، وانقسم هؤلاء الى أصليين ومنحرفين. فكانت معارك داخلية متنوعة عرفت العنف وتفرقة الصفوف، مما سهل هجومات الخصوم. وبالإضافة الى الواجهتين الداخلية والخارجية، اضطرت الماركسية ـ وما تزال ـ الى شن معارك فكرلوجية قوية ضد هَوَس الستالينية وَحُماتها الذين ما زالوا يكابرون رغم كل المعطيات التاريخية وهلعها، فكأن الآية القرءانية تعنيهم :

﴿**فإنّهَا لاَ تَعْمى الأبصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ التي في الصُّدُور**﴾ (الحج، 46).
يقاوم بعض الماركسيين بقايا انهيار الستالينية، بقايا كابوس نهاره كليله، كابوس هدّم حُلم الحرية، وزعزع الآمال.

وقتها، غدت الروحيات «أفيونا»، وظهرت طقوس لـ «عبادة الشخصية». فتوقف تشخصن أجيال وأجيال، وتفرقع الأمل الكبير... فالدين «أفيون»، و «أفيون» كذلك كل ما ليس مباشرة من «البنية التحتانية». وتأبى الظروف إلا أن تظهر تفاوتا بين التنظير والتجهيزات الكفيلة بتطبيق الاقتصاد الاشتراكي. إذاك تجلى، في جل البلدان الاشتراكية، أن التصميات والمشاريع الاقتصادية لم تنجح كما كان مأمولا. تروي آخر الأخبار أن پولونيا الشيوعية تطلب باستعجال إعانات غذائية من دول رأسمالية... وهذه بدورها تعاني أزمات خانقة في ميزان المبادلات وتضخما ماليا، وانخفاضا في الانتاج، وتنام في البطالة...

تنسب لِبِرْنَار شُو هذه القولة :
«إن من لم يكن شيوعيا في سنه العشرين ليس له قلب، ومن يبقى شيوعيا بعد الأربعين ليس له رأس».

فما البديل ؟

القضيـة الأولى اليوم هي البحث عن نسق للحيـاة يوفّق بين القلب والرأس. وقبـل أن يتحقق هذا النسق ـ الأمل، كم من دمـاء ستسيل، ومن طـاقـات ستهـدر، ومن شعوب ستندثر بـاسم «أمن الـدولـة»، و«الـدفـاع عن الوطن المقـدس»، و«حمـايـة شرف الرايـة الوطنية»، وغير ذلك من القيم المصطنعة. فالشرطة تجنّد لحماية الصنادق المصرفية ـ وهو عمل ضروري ـ والشرطـة تحمي أيضـا الفكر من الاتجـاه النقـدي وتعريـة الزور ! إن الحقيقة معاصرة، وأهل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بلا لسان، لأنهم تآمروا على الضمير الإنساني، بعد ما باعوا ضميرهم بأبخس الأثمان...

أما قادة الدول، فالسياسة قـد أفقـدتهم القلب والرأس لأن المحيـط العـام يزرع الـذعر. فهذه ألمانيا الفيدرالية تخشى من كساد اقتصادي عالمي أكثر مما تخشى حربـا نوويـة، كما صرحت به على لسان مسؤولها الأول المستشار هيلموت شميت.

وبالفعل، فإن الأنظمة الرأسمالية تعرض الى زلزال إذا ما حصل كساد عـالمي. وبمـا أن الرأسماليـة أضحت الهـدف، والشروط، والمرجـع، ومنبـع القيم، فهـزّاتهـا تلقي لا محـالـة بمجموع الكيان في الفراغ. فلا قنـاعـة ولا بـديل، ولا قـدرة على التسـامي. إن كفـاح الليبراليين من أجل الرأسمالية ككفاح المـاركسيين من أجل تصميـاتهم وأنظمتهم، شبيـه من بعض الوجوه بتعلق المؤمنين بالتعـالي : التزام بشيء فوق الواقع. فجميعهم يعطون معنى يتجاوزون به ذواتهم، ويغامرون بحماسة، كأن كل فعل تدعمـه فكرلوجيتهم يطهر النفوس. فهم يسهمون في بناء صرح ضخم، في تـأسيس تجمع معشري بلا حـدود، تجمع أعضاءه مصالح وآمال مشتركة. فالرأسمالية أضحت كـ «زاوية» عالميـة ذات الاهتمامـات المماثلة. كذلك الماركسية، إنها «زاوية» عـالميـة، وإن اختلفت القبلـة هنـا وهنـاك، بل كثرت عـواصم التسيير والـزعـامـات عنـد هـؤلاء وأولائـك. كل ذلـك لا يقضي على التنـاقضـات الـداخليـة، عنـدمـا تتعـارض المصـالح (المزاحمـات أكبر مظهر لـذلـك في

الرأسمالية، والانقسامات بين «تيتية» و «ماوية» و... في الماركسية). تتعارض المصالح لأن الأنانية والشوفينية لا تزيدهما الأيام إلا حدّة. فالطابُوات الفكرلوجية، لا تستطيع حجب هذه الأوضاع.

وفي نفس الوقت، تروي نفس الأخبار الكثير عن تناقضات وأزمات البطالة والعملة والطاقة، وعن تفاحش الجرائم في أغلبية البلدان.

إلى أين اللجوء ؟
أين المفر ؟

إن الأزمات المعاصرة لا تعفي يمينا ولا يسارا. كل الحلول التي قدمتها مختلف الأطراف تصطدم بواقع يناهض ويفاجىء ويهاجم.

ربما كان في هذا تفسير للظاهرة العالمية الجديدة عند الشعوب الليبرالية،وحتى عند الاشتراكية : ميل ملح لدى مختلف الطبقات، وبحنين وصدق، الى إحياء القيم الروحية، اعتقادا أن الإنسان المعاصر سيجد في الإيمان والتدين، سكينة وغذاء معنويا، في الوقت الذي يتآكل الناس السأم والفراغ تآكلا، والمصير أضحى مصائر تهرول في العماء المطلق.

إلى متى سيطول التردد بين ليبرالية غير مكترثة بآلام أغلبية البشر وبؤسهم، واشتراكية حائرة تريد إسعاد الناس، بعد أن وئدت حرية الاعتقاد، وسلخت الشخصية عن البعدين، الفكري والروحي ؟ الإنسان يحيا بالخبز، لكن لا للخبز وحده، بالانتاج لا للانتاج والاستهلاك وحسب. إن المجتمعات التي دخلت عصر التبذير، متجاوزة عصر الاستهلاك، تنتج كثيرا وتستهلك كثيرا، ومع ذلك لا تنتج ولا تستهلك السكينة. إنها

تجهل المحبة الحق والتواصل... أزماتها تتشابك بلا حلول، وبلا مناهج، وبلا قيم يركن إليها البال والذهن فتتفتح الشخصية وينتشر الأمل.

إن المناهج والقيم كالأنظمة، جميعها في أزمة. لقد اتسع الفراغ المعنوي وتعمّق، فسوى بين الأغنياء والفقراء. الجميع (الليبراليون والاشتراكيون) يتساءل، الجميع يهدر طاقات ذهنية غزيرة بحثا عن حلول للأوضاع، ولكن بلا جدوى. بل على العكس، يزداد وعي الجميع بالقصور عن مجاراة جدلية الأزمات وعن فهم سيرورتها. الجميع يجثو أمام جدار العجز التام، أمام مبكى القرن العشرين، المبكى المشترك بين كل الأنظمة المعاصرة. أمامه تتكسر قدرات الشعوب وقدرات قادتها. إن شيئا ما يضغط على سلوك الناس ويكيف محيطهم، وهو لا يخضع لضوابط قارة معقولة، ولا ينبع عن إرادة، ولا عن عواطف نبيلة. فراغ معنوي مفزع. فحتى الثقافة تغلب عليها الشكليات والحرص على الجانب الترفيهي، إذ لا تخدم التواصل الوجداني والاستعداد للترقية من داخل الذات لصالح مجموع الذوات.

عصرنا عصر تحديات فاصلة : قدرات على التدمير تتواجد مع عجز مخجل عن الإصلاح. توقفت الحتميات العلمية، فدخلنا متاهات اللامتوقع، ومخاطرات يترتب عنها مجهول هائل. نعم، عرفت الإنسانية في الماضي كوارث، فواجهتها بأنواع من العلاج. أما اليوم، فلوائح الكوارث تكبر وتتكدس، في حين تتقلص القدرة على تشخيصها، وبالأحرى على علاجها. إذن، لابد من إعادة النظر في كنه الوجود، وماهية الحياة، وفي معاني «كآبة» و «ضياع» و «قلق»، ولابد كذلك من تقييم جديد لمفاهيم «اطمئنان« و «محبة» و «أخوة» و«سعادة»...

سكتت الطبيعة عن حوار العلماء والتقنلوجيين حول كل ما يسعد الإنسان. فلم لا يفتح هؤلاء حوارا مع ما وراء الطبيعة ؟

يفترض الحوار محاورين واعين للأوضاع، قادرين على تفهم المصير والتكيف معه. لكن الظاهر أن إنسان اليوم قد جن من تكاثر الكوارث والآلام، جنونا أنساه بُعدين من أبعاد الذات، الجوَّاني والروحي، فقنع بإنسانية معطوبة، وبهَوَس المصائر. فكأن الحياة انقلبت الى قفص، ومن طول الغربة وراء القضبان، ساد عدم الاكتراث بالغد، وبالغير، وبالخير والجمال والعدل، لا تحتفظ من قيم الماضي إلا بذكريات غامضة تضع من حين لآخر الملح على الجرح، فتشتعل الأشواق الى تلك القيم، وإلى ما كانت تؤطره من فضائل، وما تجذبه من اطمئنان للنفوس.

حقا، إن قيما من القيم الشمولية قد بليت، لأن الحياة المعاصرة أدخلتها في دوامة التزوير، فأمست بلا محتوى، وانشغل القادة بأخلاقية شكلية نفعية محض. فنصف علماء العالم يستغلون في مخابر البحوث العسكرية من أجل ازدهار شؤون الحرب والتدمير. وفي الوقت ذاته، تؤكد الهيآت الدولية للتغذية والزراعة، أن الإنتاج الزراعي بأفريقيا، قد انخفض بين 1960 و 1970، من 2،5 ٪ الى 1،3 ٪ حسب إحصائيات ما قبل الجفاف المهول الذي عرفته دول الساحل، وفي مقابل انخفاض الإنتاج الغذائي تنمو النسبة السكنية. إنه وضع مأساتي.

فأين هي حلول الليبراليين ؟ وأين هي حلول الاشتراكيين ؟
إن الانتظار اليائس هو أيضا أزمة ومصير.

إن الماركسية، لكثرة ما ألحّت على أن تجعل أسسها «مادية علمية»، حجّرت تيار التطور في التنظير، فباتت التأويلات الماركسية تأويلات شبه مزعجة، كما هي حال ـ مثلا ـ تأويلات التحليل النفساني [1].

---

(1) Psychanalysis, Psychalanyse.

تَقُود المطلقية الى الوثوقية، وهذه تغلق المنافذ أمام التسامح والتعاون، وبالتالي تحاصر التطور، مما يعاكس التقدم و«التقدمية»، ويفرغ القيم من مضامينها.

فهما كثرت التعاريف التي حاولت تحديد الحياة، لم تتوفق في بلورة المفهوم. لكن الشيء الذي استقر رغم اختلاف التعاريف هو أن الحياة مجموع ظاهرات خاصة بأجهزة طبيعية في الكائنات، يمتاز كل جهاز منها عن المادة بعفويته، أو بما يسمى بـ «التيار الحيوي».

فهناك شيء أساسي تقوم عليه الحياة، ليس هو العقل، ولا المادة، بل «فكرة توجيهية»، هي قاعدة نمو الأحياء واستمراريتهم [2]. فمحاولات البيلوجي الماركسي «ميتشورين Mitchourine» لخلق الحياة من معطيات مادية لم تصل الى نتيجة. كان أمل ميتشورين أن يبرهن، بالتجربة المخبرية على صحة «المادية الجدلية» ليعطي للماركسية أسسا علمية وعقلانية. لكن بقي لغز الحياة «حيا» ومعجزا للعقلانية.

إن الكائن البشري يشعر أنه يحي عندما يمارس عملا فيحس بمعاناة جهود، ويعي ذاته وحركاته، أي وجوده، ويعي أنه هو مبدأ وغاية ذلك الوجود. انه بنيات متحركة.

هناك افتراضات عن بداية الحياة، أهمها اثنان :

ـ الأول ميكانيكي، وهو ما يدافع عنه بعض الماركسيين، إذ يرون أن المعقولية التي تسير الحياة هي معقولية المادة نفسها. وقد حرض هذا المنطق على القول بأن «الحياة لا توجد» [3].

---

(2) هذا ما وصل اليه (كلود بيرنار) في أبحاثه الكيماوية والفيزيائية لوظائف الأجهزة.

(3) Kalane, LA VIE N'EXISTE PAS, Paris, Ed. Rationalistes, 1962.

ويمكن الرجوع أيضا، بهذا الصدد، لباحثين آخرين، مثلا :

Oparin, L'origine de l'évolution de la vie, Ed. de : Moscou, 1949. H. Prevault, Biologie et Maxisme, Paris, Ed. Sociales 1950..

ـ الافتراض الآخر مثالي/روحاني : يجعل من الفكر شيئا لا يخضع الى المادة، إنه داخل المادة لا تابع لها.

فكلا الافتراضين لا يشفي غليل الباحثين عن تعريف للحياة، وتبقى اللا عقلانية تتواجد مع العقلانية.

ومن جهة أخرى، عندما يركز الماركسيون على أن الرأسمالية تخلق البروليطاريا، يجزؤون الواقع، علميا وعمليا، لأن الثَّورَات المعادية للرأسمالية لم تقض على وجود البروليطاريا، ولم تحررها، كما كان متوقعا، كجماهير منهوكة ومرهقة ومحرومة. حقا، قد تحسنت أوضاع العمال، في بعض القطاعات عند بعض الدول، لكن على العموم، إن البروليطاريا، على العكس في تكاثر مسترسل في العالم أجمع.

ومن الملاحظات المؤلمة أن «البروليطير»، المنتسب الى الأنظمة الليبرالية، أو الى الأنظمة الاشتراكية، لا تزيده الأيام إلا استلابا، واستغلالا، وضجرا.

إن التصنيع هو الذي ينتج البروليطاريين، كظاهرة مجتمعية، كما ينتج الآلات والمدمرات والقنابل. فللصين بروليطاريوها (وإن أطلقت عليهم أسماء أخرى)، وكذلك الاتحاد السوفياتي، وإن سماهم بـ «الرفاق الشغالين»...

فكما يؤكده ج. فوركاد : «إن الغرب يعي الخطر المعنوي الذي يهدده. فتقدم المعارف العلمية وازدهار التقنلوجيا قد صاحبها تضعضع القيم الأخلاقية وتهافتها» [4].

وبالفعل، لقد أعطت القيم مناعة للمجتمعات عندما كانت متجذرة في إنّيّة الفرد، وكأنها أنماط سلوكية تلقائية، عُمدتُها إيمان نظيف. والإيمان النظيف سند الفضائل. وكلما حصل أي انحراف أخلاقي أو ديني، تردد صداه في الأعماق، وتفجر شعور بالحسرة والندم، وإن الندم الصادق مدعاة للتوبة، وكل توبة هي في واقعها، عملية تطهير للضمير، وخطوة على دروب الخير والتآخي. وذاك جانب عملي بنّاء لرقي المجتمعات الإنسانية.

فلا العلم، ولا التقنلوجيا، ولا الفكرلوجيات استطاعت تجذير القيم في الأعماق. إن الإيمان الصادق هو الذي يستطيع تَذوِيتَ القيم والفضائل، فتضحى سليقة في المؤمنين، كما تجعل طبيعة التواجد المجتمعي اللغة سليقية في الكائن البشري.

ـ أنسنة العالم، أو الطوفان

حاولت الصفحات السابقة مسح حقول قليلة من مزارع الأزمات اللامتناهية، وكان مسحا تلميحيا أكثر منه وقفات توضيحية طويلة. لكن الحصيلة تكفي لمن يريد أن يطل على عالم اليوم من منظار متنقل، وبالطبع ضيق. فالناس اليوم غير مستعدين لسياحة أطول وأدق، في معاصرة تنسلخ تدريجيا وبلا انقطاع، عما يؤَنسِن العالم. لقد أصيب البشر بدهشة وانبهار أمام ما يحل بهم ومن حولهم، وفشِلوا عن الحركة العامة. لقد أصبح العالم صريع السرعة، وظلوا هم يسيرون بإيقاع لا يعاصر، إنسانيا، إيقاع التعصير التقني. إنها فجوة تهدم كل قياس وكل مقياس، إذ لم يَعُد لأية «موضة» من الوقت ما كان لـ «موضات» ما بين الحربين العالميتين. قيَم اليوم كثيرة الشَّبَه

بالموضات، فهي كذلك عابرة، لأنها لم تعد تتجذر في أعماق الإنسان، ولم يبق لها سند متعال.

السرعة لا تعتري الموضات والقيم العابرة فحسب، بل تتسلط على كل ظاهرة إنسانية فتؤزم الاستدلالات المنطقية، وتوتر العلاقات المجتمعية، وتحير قادة الشعوب والدول.

مثلا، بلغ عدد العرب سنة 1950 حوالي 75 مليونا (من الخليج إلى الأطلس)، ولم تمر إلا ثلاثون سنة حتى تضاعف هذا العدد، وسيسترسل هذا الفيضان الديموغرافي ينمو مائة بمائة، كل 30 سنة. ومن المترقب أن يصل الى 300 مليون في سنة 2010. إنه فيضان لا يمكن إيقافه، ولا إيقاف عواقبه الطوفانية إلا بأَنسَنَة المجتمع. وجسور أنسنة المجتمع هي القيم الشمولية (روح التعاون والتعاطف، الشعور بمسؤولية الجميع عن بؤس وشقاء كل الناس، العدل في توزيع الإنتاج الغذائي العالمي وكل إنتاج، ضمان الحظ الأدنى في الحياة لكل فرد...).ولا يكفي الإقتناع النظري بضرورة وجود تلك القيم لتتحقق الأنسَنَة،عمليا،بالنسبة لكل فرد ولكل دولة. بل لا بد من الحرص على تطبيقها. فإما أنسَنَة العالم لإنقاذه، وإما الدمار العالمي. إمّيَة مطلقة، ولا طَرَف ثالث. كذلك لن تتحقق الأنسَنَة المطلوبة بالأدعية والآمال، بل بالاقتناع فكريا ووجدانيا وروحيا، لكي يصبح المشروع مصحوبا بإرادة التنفيذ وبروح التضحيات.

هكذا يلبي الإنسان متطلبات غريزة البقاء. فباحترام هذه الغريزة،تُحترم القيم الشمولية.

من الضروري أن يتوفر كل مجتمع بشري على منظّمين ومنظّرين ومشرّعين لهم حظ وافر من العقل والعلم والدراية لتسيير المجتمعات. بيد أن هذه المجتمعات في حاجة ماسة أيضا، الى أرضية روحية. فوجود نماذج حية، من أمثال القديس «فانسان دوبول»

وعمر بن عبد العزيز، ضرورة للتحريض على تجاوز الذات والتعلق بالإيثـار، وتركيز المعاملات على المحبة والخير.

إن نهضة جديدة تعتمد الإيمان كأحد مقومـاتها لكفيلـة بـأن تصحح الأوضـاع وتعيـد للإنسانية هويتهـا الحق. وَمَن ارتـأى غير ذلـك، فليـدلنـا على جواب السؤال : كيف يستعيد الإنسان أبعاده المادية والفكرية والروحيـة في عـالم مُؤَنسَن حقـا، بعـد العقم النظري الذي يتخبط فيه ؟

سؤال كهـذا لا يستسيغـه المنظرون المعـاصرون. فـالسؤال الـذي يرضيهم هو : كيف التغلب على الأزمات الاقتصادية ؟

وجوابهم عليه يتركز على الاقتصاد السياسي، افتراضا منهم أنه، بحل الأزمة الاقتصاديـة تحل باقي أزمات الإنسان، بيد أن نظريتهم الاقتصاديـة ليست واحـدة، فوجهـة نظر الليبراليين ليست هي وجهة نظر الاشتراكيين. ولم يجد الاتجاهان بعد جناحين ليحلقا الى مستوى الأزمات. فكأن المقولات التي يفكر بها المنظرون والقادة قد أصيبت هي الأخرى بعطب ولم تجد لها في أسواق الأفكار والنظريات قطع الغيار ـ الأزمة.
فهل فات الركب الحلول الليبرالية والاشتراكية ؟

جواب الطرفين : «أبداً !».

الواقـع أن الركب يتعثر وينـذر بـالسقـوط، وأن الهـاويـة عميقـة. فنفس التنظيرات الحالية بطيء ودون الأحداث. فهل من سبيل لتكييفه مع الظروف ؟

يُلقى وابل من خطابات تتناقض فلا تزيد الإشكالية إلا تعقيـدا. قطيعـة بين الواقع ومحـاولات فهمـه وتنظيمـه والسيطرة عليـه. قطيعـة بينـه وبين التربيـة التي تلقّن في

المدرسة والجامعة والأسرة. وأخيرا، قطيعة تشمل كل مرافق الحياة. ويظل التطور يزرع الكآبة والحصر ويدخل الفكر في خمول حينا، ويدفعه الى تمرد ضد المجتمع والقيم والتواجد أحيانا.

التقدم والمجهول

ظهرت المستقبلية، فرحب الناس بها، ظنا منهم أنها ستمنحهم القدرة على توقع ما سيكون. لكن، بعد أن طال الترقب، ظهرت نتائج مخالفة للمترقّب. وها نحن اليوم نشاهد الأوساط السياسية والمنظرة منبهرة بما تعد به التيلمتيكا. هل ستحقق الآمال فتجبر ما تكسر في العالم ؟

إن مستقبل التيلمتيكا واعد : تقنيات إعلامية من عجب العجاب، وتحولات كثيرة، ومع ذلك : هل ستسهم التيلمتيكا في إحلال الأمن والإطمئنان، وتعزز القيم فتقضي على الأنانية والشوفينية والنفاق، ويتعاون الجميع ضد بؤس وشقاء الملايين من الجائعين والمرضى والأميين ؟ أم أنها ستنمي بدورها القلق وحروب المزاحمات الطاحنة، وَحِدّة الصراعات بين الأفراد والدول ؟

سيجيب الراسخون في العلم : ليس ذلك برنامج التلمتيكا، فلا حِلْفَ ولا معاهدة بينها وبين القيم والأخلاق... لكن، بإمكان كل مجتمع أن يستغلها في استثمار القيم والطاقات الإنسانية، أو في معاداة تلك القيم.

معنى هذا أنه في الوقت الذي يتحول فيه مصير الإنسانية الى الفوضى واليأس والأخطار، يقف آخر علم صنعه الإنسان موقف حياد من الاختيارات الحاسمة، خصوصا وقد ادعى القوم أن بالتلمتيكا ستقفز الإنسانية الى الأمام وستدخل عصرا جديدا.

مرحبا بالعصر الموعود !
فمن سيدخله، هل الإنسانية ككل، أم الإنسانية بالتقسيط والتبعيض ؟

الجميع يترقب مجتمع الغد بلا تفاؤل. فالمصلحون أنفسهم مقتنعون بأن مصير أجيال الغد لن يكون أفضل من مصير أجيال اليوم، طالما بقيت الغايات والاتجاهات والوسائل السائدة ترمي إلى تحقيق مشروع أساسي أوحد : التقدم، تقنيا واقتصاديا وحسب.

☆ ☆ ☆

عندما طلب الرئيس الفرنسي الأسبق، ڤاليري جيسكار ديستان من بعض المختصين أن يحرروا له تقريرا عما ستحققه التلمتيكا من تقدم، وما تنطوي عليه من مفاجآت، لم يعبأ بالأخلاقية والقيم، كأن أسباب مجموع الرجّات والمغامرات العمياء التي تعطل سير الإنسانية نحو الخير والسعادة، كلها علل مادية محض. يقول السيد الرئيس في رسالته لمؤلفي التقرير بأن (4) :

«تنمية تطبيقات الإعلاميات عامل أساسي في تحويل التنظيم الاقتصادي والمجتمعي «والسياسي» ونمط الحياة».

وينصح الرئيس ديستان المؤلفين بأن يستعينا بالمصالح التابعة لوزارة الصناعة ووزارة الاقتصاد والمالية... والغاية المتوخاة هي تحريك.
«التأمل في وسائل إخضاع المجتمع الى معطيات الإعلاميات».

هذا لا يعني دراسة تأثير الثورة الإعلامية والتقنية على التقدم الأخلاقي والنفساني. وكما يقول محرّرا التقرير، إن المباحث المقرر دراستها ستكون موجهّة حسب غاية محددة : أن تخول المسؤولين القدرة على اتخاذ قرارات واختيار وسائل تدخلاتهم.

---

(4) – L. Nora/A. Minc, l'Informatisation de la Société, Paris La Documentation française, 1978.

أن تطرح التلمتيكا تساؤلات حول المستقبل شيء ضروري ومفيد. أما أن تتغافل عن أن المستقبل هو مستقبل الإنسان، وأن للإنسان أبعادا وجدانية وفكرية وروحية، فموقف غامض ومحير. إن الإنسان يعيش بالإقتصاد والسياسة، ولا يحيا بها فحسب (وهذه خاصية يتميز بها عن الحيوانات).

تحدث وزير فرنسا الحالي في البحث العلمي والتقنلوجيا عن «العلوم الإنسانية» فأكد أنها ستكون أساس مشاريع وزارته، وأن الغاية المتوخاة من تلك المشاريع هي تحقيق التغير، ولذلك ستوجه الأبحاث نحو توفير مناصب للتشغيل جديدة، وتحسين وسائل الشغل في كل الميادين.

هذا برنامج تقدمي، وفي التقدم، إلا أنه لا يفرق بين فهم الأوضاع وبين العمل على تغييرها، ولهذه الغاية لابد للمسؤولين من الاهتمام بالعلوم الإنسانية [5].

وشرح السيد الوزير في مشروع التغير المؤمل، أن التغير سيكون في الاقتصاد والتعلم وتنظيم الشغل. لكن، ولا مرة أشار الى الأزمات الأخرى التي لا تحمل تأشيرة الاقتصاد والتصنيع والتنظيم السياسي... أي أن النظرة الإصلاحية التي يرتقي إليها التأمل المعاصر تنحصر في علاقات إنتاج ـ استهلاك ـ شغل... إنها نظرة واقعية إصلاحية، إلا أنها بتراء.

ـ الإنسان حيوان، ولكن...

فلابد أن يذكّر المصلحون ويذكِّروا، وأن يكرروا التذكر والتذكير، في كل مناسبة، بأن الإنسان أشرف الحيوانات. فهو، وإن كان قريبها الأكثر قرابة جنسا، يبقى البعيد عنها الأكثر بعداً، من حيث كيفياته وشعوره ووعيه.

(5) ذلك هو برنامج التغيير الذي قدمته حكومة الائتلاف اليساري الفرنسي، بعد مايو 1981.

الحيوانات أحَدِيـة الأبعـاد، أي لا تختـار الموت عن وعي وبـإرادة، من أجل فكرة أو حبّ أو معتقد، أو من أجل قيمة. وليست الحيوانات كائنات تاريخيـة كالإنسـان. إنها لا تسهم في صنع تاريخ، ولا تحاول أن تعرف تـاريخها وتـاريخ نوعها وجنسها، أو تاريخ الأكوان المتواجدة معها. لا يخامرها أبـدا نزوع الى المستقبل. الحيوان سجين الزمـان الحـاضر، لا يشتـاق الى معنـويـات، ولا يُصَمّم لمشروعـات (تجـاوز معطيـات الحال)، ولا يهتم بصواب أو بخطإ، لأنه لا يختار. إذن لا مسؤولية له معنويا وقانونيـا فيما يفعل، ولا يعتذر ولا يندم عما يرتكبـه من هفوات وأضرار، ولا يتوب فيكتسب العبرة من ندمـه. لو كانت لـه قيم، كما للإنسـان، لأصيب بـالقلق ولغضب ضميره كلما دنّست احدى القيم. حقا، للإنسان «حياة نباتية» كما للحيوانات، وحياة جَوَّانية يختص بها [6]. وكلما رجحت كفـة احـدى الحيـاتين، انحرف عن الاتـزان والتكامـل وعن الإنسجام الطبيعي.

لذلك، إن التربية في المدرسة والبيت،والمجتمع على العموم، لَمطـالَبـة بـأن تعلم الأفراد الحرص على اعتدال الكفتين.

بذلك يمتاز الإنسان عن الحيوان.

لكن، من الملاحظ أن المسؤولية الفردية في طريق الاضمحلال، ومعها حرية الاختيار. كما أن نـزوع الـذات نحـو تجـاوز «الأنَـا» قـد خفتت قـواه، ورجحت كفـة الجـانب الحيواني. هكذا انتشر التيه، أكثر فـأكثر، داخل معسكر لا اشتيـاق فيـه للمعنويـات، قانونه الأساسي الخنوع الى المعطيات الحالية، بدافع أنانيـة تبعـد بـاستمرار الـذات عن

(6) الحياة النباتية (La vie végétative) : حياة بلا أفق، بلا تعال، ترغم الكائن البشري على أن يصب كل اهتمامه على العمليات الأوليـة للحفاظ على الحيـاة الحيوانيـة (أكل وشرب ونوم وتنـاسـل) دون أدنى اعتبـار بالقدرات الفكرية والوجدانية والروحية.

الذوات، ولو على حساب تاريخ مجموع ما كان، وتاريخ ما يَوَد المصلحون أن تحققه إنسانية الغد.

أثقلت كفة الحياة النباتية كَثِفَي إنسان اليوم، فتجاهل أفعال الخير للخير، الأفعال المجانية والأفعال لجمالها أو لتحقيق رغبة في الإحسان (ولا إحسان دون حسن). الإنسان مغامر بالطبع، في عوالم العجائب يبحث عن الروعة والهُيام فيستغل مخيلته ليبدع آفاقا من العفوية والصفاء تثير التجواب الشعري والفني، فيسكن الى منابع الوجد والوجود.

هل من بديل ؟

البحث عن البديل يستلزم، مسبقا، البحث عن وسائل الإنقاذ. وهذا على مرحلتين : إيقاف سيل الأخطار لتجنب الزوابع، ثم فحص ما تبقى قابلا لعلاج.

لقد زاغت الغرائز، وشرع الشباب العالمي يستيقظ متوترا غاضبا. غضب على مجتمعات يسيطر فيها شره الملذات على العواطف، وتقضي فيها مجاملات النفاق على الصدق في المودة. هذا المناخ أسخط الفئات الصامتة من الفتيان والفتيات فتمردت، في حين كان المسؤولون عنها غاظين. ثم وقعت الصحوة بصدمة، ولم تأت اليقظة. بدأ هدير العاصفة يدوي بسرعة تهز بنيات الأسر ومنظمات التربية.

انتشرت المخدرات حتى بالجامعات والمدارس الثانوية، وها هي تتسرب إلى المدارس الابتدائية.

تلوثت البيئة، وجدانيا وجغرافيا وتاريخيا ومعنويا. وحل الحزن والسفه محل الرشد والإنطلاق.

رغم كل ذلك، مازال المؤشر الاقتصادي هو الهم الأول لكل الشعوب وأساس تحركاتها، والأيام تنمي خلل التوازن بين السكان والمواد الطبيعية. مئات الملايين هي الأفواه في عصر البذخ والتبذير ـ التي تنتظر اللقمة قبل الانتصار النهائي للجوع ! اللّجَن الأممية تجتمع لتتحدث في الموضوع. وتطول الجلسات والمداولات شهورا... ثم يحدد تاريخ اجتماعات أخرى للمداولات والاتصالات الى تقارير الخبراء والتصويت. وإذا وقع اتفاق ما بين المجتمعين المتداولين المقرّرين، بدأ دور اجتماعات خبراء للمراجعة، ودور آخرين بعدهم للتنفيذ، كأن الجوع صبور صبر أيوب !

أصيبت كل المجتمعات «الراقية» بشره الاستهلاك، في الوقت الذي تطارد فيه عواطف التآسي والتعاطف وصدق المودة. ينسى المبذرون الجائعين، فينسى الأمن وراحة الضمير كل المجتمعات، بمجموع طبقاتها. الكل معذّب، المتخلفون في جحيم الجوع والاستلاب، والآخرون يعذبهم التبذير والمزاحمات والتخمة. شمولية التشكي والضجر والألم والأنين.

يساعد الحظ أطفالا فيجدون مقاعد في المدرسة والجامعة. وبعد سنوات من الجهد والجد، يتوجهون ـ وبمحفظتهم شهادات جامعية ـ الى أسواق العمل، فيقبل البعض بالحظ والمحسوبية ـ ويترك الباقي في لوائح الانتظار، وكثير منهم تنقل أسماؤهم الى لوائح اليائسين. من ذلك جيوش الشباب المتمرد على غد ليس لهم استعداد لمقابلته، لأن الشعور بالتهميش جاد، وإمكانات الأمل ضئيلة.

فبأي سند يمكن مقابلة مستقبل مجهول، وقد عجز الإنسان عن مصايرة حاضر غامض ومتناقض، ليس فيه ضمانات معنوية (أخلاقية وروحية) يسكن بها القلب عن اليأس ؟

إن المعاصرين منبهرون بنجاحات المخبر وبالتطبيقات التقنلوجية، انبهارا ينسيهم التجارب الوجودية. فماذا يمنعهم من اعتبار ثنائية التجارب ؟ الطبيعة مليئة

بثنائيات لا تعارض التعادل والتناسق. لذا نرى أن الرجوع إلى القيم الشمولية، وقد أعيد «تَذْويتها»، هو الحل الناجع، وأن الإيمان خير ضمان لتلك القيم. لكن فعاليات الإيمان تصطدم بأفكار مسبقة.

الإيمان : وسائل وبديل

باسم الواقعية، يرفض البعض القيم والإيمان الذي يساندها. على أن الواقع ليس هو ما يتحقق في عالم المحسوسات فقط، بل كذلك ما يتحقق في عالم الوجدان، والعالمان معا في الوجود، والوجود عين الواقع. والعدم نفسه لا يكسب واقعيته إلا من علاقته مع الوجود.

نحيى الأزمات في واقعَيْنَا، الذاتي والمجتمعي، ونحيى عجزنا على مجابهتها، فنتحملها قهراً، لأن المقاومة فوضوية، وبلا طائل.

تلك أيضا تجارب «واقعية»، كما أن وجود الإيمان وديناميته من الواقع. حقا، الإيمان هو أيضا في أزمة لارتباطه الصميم بالقيم التي تعاني تأزما. فهو، رغم كل شيء، يحافظ على دوره الأصيل : إنه يشهد أن للإنسان إمكانات وقدرة على اتخاذ أسمى المواقف، والقيام بأعظم التضحيات من أجل مواقفه. وهذا يعني أن الإيمان شهادة على ميل الإنسان الى تجاوز الذات نحو الأحسن، من منظار قِيَم تستحق التقدير والإجلال. ينبىء هذا التعلق بتجاوز الذات، (تحقيقا لقيم عليا شمولية) عن ميل الى التعالي. ومن الواقع المشاهد أيضا أن الإيمان الصادق يعيد للناس الثقة بالنفس، ويعزز التعاون والإخاء، مما يحول الإمكانات الإنسانية الى متحققات مجتمعية.

مَثَل مشاريع المعاصرة المنسلخة عن القيم، كمثل حمامة تعجز عن التحليق، رغم الأجنحة، لأنها تختنق بانعدام الهواء في محيطها. يود بعض المعاصرين لو تأتى للحمامة

أن تطير بلا هواء ولا أجنحة... لكن الطبيعة تعارض التحليق في أجواء لا هواء فيها (إن كانت موجودة تلك الأجواء !).

فمتى سَيَعون أن التقنيات والتقدم، بل والحضارة، في حاجة الى تهوية نظيفة، الى اطمئنان أخلاقي ونفساني كي يبقى في مسار تصاعدي نحو التشّخصن السوي ؟

فلم يقلص الواقع ؟

من الأفكار المسبقة التي يدعو لها بعض الفكرلوجيين أن للعقل قدرة على استيعاب كل الواقع، وأن كل ما هو «واقعي عقلاني» [7]، وأن الكلمة الفصل في الأحكام عن الواقعية والعقلانية ترجع الى طرق علوم الطبيعة، وأن صلاحية القيم والأفعال والمعتقدات، لا تقاس إلا بنتائجها المحسوسة.

تبعا لهذه القَبْليات، يحكم البعض بأن الإيمان والتعالي وكل ما يتصل بالروحيات والمعنويات مفاهيم مرفوضة لأنها خرافات، لا وجود لها في الواقع. من هنا الدعوة الى تجنيد كل القوى الحية لمحاربة الدين، عوضا عن تجنيدها ضد التخلف.

ماذا يجيز أن نتقول على الواقعية والعقلانية والموضوعية فندعي أنها تصدر أحكاما من ذلك القبيل ؟

لن يكون الجواب دفاعا عن الإيمان، ولن يكون باسم الغيبيات، ولكنه دفاع باسم الواقعية، عن الواقع باختلاف أوجهه ودرجاته، ارتكازا على الموضوعية والعقلانية.

---

(7) وجه وحيد من أطروحة هيچل المزدوجة.

فنكران الأبعاد العمقية (عالم الوجدان/الروحيات/المعنويات) تكسير لوحدة الشخص، إفراغ له من كل ما ينقله من كائن خام الى كائن بشري يَتَشخصَن ويَتَأنسَن، طول الحياة، في/ومع مجتمعات إنسانية.

حقا، كثير من الناس «لا يومنون»، هذا أيضا واقع لا سبيل لنكرانه، إلا أنه بدوره لا ينفي وجود مؤمنين. وبصدد العالم الثالث الذي يهمنا بالدرجة الأولى، يصرح الجغرافي السوسيولوجي «إيف لاكوسط» بأن الثالِثيَة تجعل من الإيمان حركة دينية، وأن الذين يفكرون في العالم الثالث لا يأخذون تلك الحقيقة بعين الاعتبار، لذلك، عندما يتحدثون عن العالم الثالث يتحدثون عن شيء يجهلون موقعه على الخريطة (2)...

ـ الواقع المخبري ليس كل الواقع

يعترف العلماء بأن آفاق العلم محدودة. فكما تطالب الدساتير، باسم الديمقراطية، أن يعترف بحرية الرأي واحترام الاختلافات الموجودة عمليا بين الأفراد والجماعات، كذلك تطالب بأن يعترف للدين بحالته المدنية المشروعة، داخل الواقع، ويعترف بالمواطنة للقوات الأخرى التي تحرك الوجدان وتجند القدرات البشرية (الرغبات والحدس والميول والحب...). إن الدفاع عن الدين هو، عمليا، مجرد محاولة لإثبات جانب من الواقع الإنساني. لذلك، لا ينطلق الدفاع من أوامر شرعية، وإنما يستند الى مشروعية وجوده كمؤسسة مجتمعية تعكس تواجد مواطنين متدينين مع مواطنين غير متدينين (وليس في هذا أي تفضيل).

(2) Y. Lacoste, Unité et diversité du Tiers-Monde, Paris, Ed. F. Maspéro-Héroclote, 1981.

الوعي لا يقوم بأفعال نافعة، مقبولة مجتمعيا، اذا لم يصاحبه شعور أخلاقي عميق. فالكفاح الوطني المغاربي [8] لدى الجماهير، والذي أدى الى الاستقلال، لا يعزى الى المطالب العقلانية. كما أنه من الخطأ تفسيره بالمصالح الآنية وحدها. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار أن الإيمان والتعلق بقيم لعبًا دورا أساسيا، أولا في خلق ذلك الكفاح، وثانيا في تغذيته إلى أن أثمر أكله بتجنيد المشاعر وتوجيه الأفعال نحو مطلب التحرير، ثم تحقيق الاستقلال.

هل تجيز العقلانية طمس معالم ذلك الواقع ؟

إن العقلانية محدودة، كالعقل نفسه. فمثلا، يقيم «هوبس» عقلانيته على التجريبية والمنطق، في آن واحد، لأنه يرمي الى تأسيس تفكير سياسي. لكن التجربة الحسية والمنطق، وإن كانا مع الواقع، لا يمثلان مجموع الواقع. حقا، كل شيء ينطلق من الإحساس ليصل الى تأليف عقلي، إلا أن الإحساس لا يعرّفنا مباشرة على الأشياء، فالصفات الحسية (مثلا الألوان والأصوات) ليست من خاصيات الأشياء، ولكنها تغيرات تحدث في ذواتنا، كما تعتري الأشياء. كذلك في ذواتنا تقع تجربة الإيمان : إنها تجربة وجودية، شهادة يدلي بها من يعانونها. فلا يتأتى للفكرلوجيين الموضوعيين أن ينكروا الواقع الديني، إلا أنهم يحاولون تسفيهه باسم العقلانية.

فما يلاحظ على موقفهم هو أن الواقع، في عمومه، أوسع وأشمل من مجالات العقل والعقلانية. أما الواقع الديني بصفة خاصة، فأكثر تجذرا في كينونة المؤمنين، يوجه سلوكهم ونظريتهم عن الكون والمجتمع. لذلك يجب التذكير بأن ما يحصل في العيان

---

(8) «مغاربي» : نطلق اللفظة على من ينتسب الى «مغارب» (شمال افريقيا). وبفضل هذا الاستعمال، نتجنب الالتباس الذي يسود لفظ «مغربي» الذي يطلق أحيانا على الانتساب الى المغرب الأقصى(= Marocain)، وأحيانا على الانتساب الى «المغرب الكبير = المغرب العربي» (= Maghrébin).

ليس هو كل ما يمكن/ ما كان ممكنا أن يتحقق. ويجب كذلك أن نؤكد أن الواقع لا ينحصر فيما تسجله الحواس. يقول عثمان أمين عن الجواني إن «مفهومه» أوسع من **«مما صدقه»**(9).

فما يسميه هيچل بـ «نظام الإمكانات»، بالنسبة الى الفرد أو الى الجماعات، أوسع دلالة وأصدق تعبيرا عن واقعهم من «نظام المتحققات».

فماذا يمنع المصلحين الفكرلوجيين العرب من توظيف الإمكانات الدينية ـ ولو استراتيجيا ـ ضد التخلف ؟

تنقص بعضهم حاسة الواقع في نظرته الى المجتمعات العربية، وهذا غير معقول من لدن باحثين عقلانيين ! فهل العقلانية هي التي تدعوهم الى التنكر للعقل كلما واجهوا المجتمعات العربية في تهميشاتها الحالية ؟ تلك آية على أن تذرع بعض الباحثين بالعقلانية وتعلقهم بأهدابها لا يقينا مؤونة تعقب آثار العقلانية في ما يقترحونه من حلول، وما يفترضونه من تصورات حول العقل ووظائفه النظرية والعملية. إن العقلانية التي يحتكمون إليها تحتاج هي نفسها الى مناقشة. فمطلقية العقلانية، كما في نظرياتهم، تعوق العقل عن أن يعرف وظائفه العملية وحدود حقوله. يدرك العقل الواقع تجزئة وتبعيضا، ولذلك يحس بالحاجة الى التعاون مع الحدس وقدرات أخرى، ليحصل الإدراك إجمالا : إدراك التأليف، بعد إدراك التجزيء.

في محاولة الإدراك، يقع بعض مفكري العالم الثالث ضحية للبعة الثنائيات، أو «التناقضات الثنائية»، إن جاز هذا التعبير. ونلخصها في أربع أزواج، هي : التصور ـ الصورية، المحتوى ـ الشكل، الواقع المادي ـ الواقع الوجداني، المادية ـ المثالية.

---

(9) الجوانية، دار القلم، القاهرة، ص 22.

سنكتفي بتحليل قصير لتلك الثنائيات، لنرى،مرة أخرى، مقدار تـأثير القبلِيَـات في تفكير بعضنا، عند معالجة قضايا الشعوب العربية.

ـ الثنائية الأولى:«التصور ـ الصورية»

في هذه الثنـائيـة تتحول معطيـات الواقع الى مجرد صور عقليـة، بلا مضمون حقيقي، وتفرع في أشكال لغويـة أو في إشـارات أو في رموز. وينتـج عن التصـور أن واقعيـة الإنسان تنزع منه، بين تصوره للعالم ومادية الحياة. فمثلا، يؤسس عثمان أمين الجوانيـة على ثنائية : أنا «جواني/باطني/داخلي. وأنا «براني/سطحي/لاـواقعي».

هنا نتساءل، باستغراب، عن طبيعة «الأَنا» الثاني وعن وظيفته

كما نتساءل:على أي شيء يعتمد عثمان أمين عندما يؤكد أن الأنا البـاطني/الجواني يمتـاز بكونه وحده واعيا، ويعد وحده مستقرا للحرية ؟ (10).

فـإن نحن قبلنـا نظرة ثنـائيـة الأَنـا، استنتجنـا انـه من العبث مقـاومـة الاستعمار مادام الغرب لا يستعمر «الأنا الجواني» الـذي هو وحـده يتمتع «بـالوعي وبـالحريـة»، وهـو وحـده «واقعي» ! وليست تلـك النتيجـة هي النتيجـة العَبَثِيـة الـوحيـدة التي يفرزها الذهن الخاضع للثنائية السابقة.

طبعا، قامت وتقوم السياسة الاستعمارية على تخريب الأنـا الـداخلي عسـاهـا تستولي بسهولة على الأنا الآخر، الأنا الواقعي.

(10) ـ انظر كتابنا من الحريات الى التحرر، دار المعارف، القاهرة. الفصول الخاصة بمناقشة فلسفة برجسون.

فالمثـاليـة ـ ومنهـا الجوانيـة والبرچسونيـة ـ تخطىء لأنها تجزىء الـذات إلى أنـا جواني وآخر خارجي، ضد الواقع وبالرغم عنه.

الثنائية الثانية : «الشكل ـ المحتوى»

إنها ثنائية عتيقة تتجدد على الدوام بين الأدباء والنقاد. فعندما يعـارضون بين الشكل والمضمون، يفترضون وجود محتويات عـاطفيـة أو فكريـة يستطيعون أن يعبروا عنـه دون شكل. ذلك من جهة، ومن جهـة أخرى، يفترضون أن الأشكال توجـد منعزلـة، قائمة بذاتها، تسبح في الأثير الى أن يتزوجها محتوى ما، مصادفة أو اغتصابا، فيخرجها من «القوة الى الفعل».

ـ الثنائية الثالثة : «الواقع المادي ـ الواقع الوجداني/ الشعوري»

ليس الشعور ثقبة مفتوحة على الفراغ. إنه دائما «متعـدٍّ» (في المعنى النحوي)، أي إنـه في حاجة ماسة الى «مفعول به»، الى موضوعـات، الى «الواقع الخـارج عنـه». وعنـدمـا يلتقي الشعور مع واقع ما، يحدث التقاء ينعكس على الوجدان (أفعـال وانفعـالات). فالشعور وعاء لكذا... أو كـذا... وعمليـة استيعـاب وانفعـال وتمثل. يتنـاول الشعور الأشياء فيضفي عليها دفئـا ذاتيـا يُؤنسِن العلاقـة بهـا ويكسبهـا معـاني، مع تحـديـد مواقف الإنسان منها.

توجد المادة بالنسبة لفرد (على مستوى الإحساس)، عندمـا يحتـك بـأشيـاء فيحس أن ذلك الاحتكاك يحرك شعوره. وعندما يمتزج المحيط المادي بالمحيـط الوجـداني، يرتقي الشعور الى وعي...

ـ الثنائية الرابعة : «المادية ـ المثالية»

يخلط بعض المثاليين بين مادية أبيقورية، في معنى قدحي : مادية لا تبحث إلا عن لذات الحياة النباتية، لا مبدأ لها ولا أفق معنويا، قيمها أن ترضي أكثر ما يمكن من الشهوات البهيمية...

ومن الماديين بدورهم، من يرمون المثاليين بالرجعية والتخلف عن ركب التقدم، فكل مثالي النزعة إنما هو عميل للبرجوازية والأمبريالية، وذو ذهنية أسطورية... ويحشرون في المثالية الإيمان بالمعنويات وبالتعالي وبأخلاق منبثقة عن الدين...

تلك ثنائيات أزواج تسود الأوساط الثقافية الثالثية، يغامر مثقفون بها ومن أجلها، بالجهد والوقت في مشاقرات عنيفة تخلف جروحا في الجسد المجتمعي، وفتورا في سير الفكر، وتفككا في الصف.

فمن كثرة ما شحن الدماغ بالمطلقيات ـ ليبرالية واشتراكية ـ تضخم جرمه حتى لم يبق فيه فضاء لتحركات حرة. إنَّ فكرا لا يتنفس طبيعيا، لن يتحرك طبيعيا. ومن كثرة ما لوثت الشعارات والقبليات (مثل الثنائيات السابقة) المناخ الثقافي، لم يعد يصل لمخًّنا الأوكسجين صافيا. لقد باتت تلك المطلقيات عرقلة في سبيل التفكير المستقيم لأن الوثوقية تسيطر على كل فعل ذهني، وكأنها اعتقاد منغلق وصَاد لكل ما عداه. وكأنها كذلك، مصادرات منهجية هي أيضا منغلقة وصادة.

فبذلك التنميط للفكر الثالثي المعاصر، وبتكييفه ذاك، اتسعت الشقة وتعمقت بين المحاورين، فلا أحد ينصت لأحد (حوار غربي ـ غربي، وحوار اشتراكي ـ اشتراكي، أي منلوغات متعددة الأصوات .والعالم الثالث يبتلع كل تلك الخطابات بشَره ودون تمثل

كاف). فأضحى النقد الذاتي مجهولا، وسادت عمليات تبذير الطاقات الفكرية هباء منثورا، في عالم اللا معقول حيث ينسى الواقع فيلتزم كثير من المثقفين الثالثيين بالدفاع عن اللا واقع : الإنسان ذي «البعد الأحَدِي» المبثور من البعد الروحي.

طاقات الفكر ثمينة، كطاقة معتقدات العالم العربي، إلا أن الاستثمار عشوائي لا تكاملي، جدالي لا جَدلي. الناعورة تدور حول نفسها رتيبة. والرتابة ترفض التكامل ولا تعترف بالتسامح، وتتجاهل حرية الرأي. إذن الناعورة تدور (هذا واقع)، وإنه لا خلاف بين،الدورات (واقع آخر)، وواقع ثالث (مؤسف هذا الواقع الثالث !) : إن المثقفين الثالثيين المعاصرين يحبون الناعورة لدورانها على نفسها، بصدق لا ينحرف، وبصوت يحرص كامل الحرص على صون هويته من كل تطور. إنهم مثل الناعورة، يغنون لحنا حزينا للأبد، ويكررون، متحدثين أكثر من الكثير عن التقدم والتقدمية، ويتخاصمون من أجلها، بل يتباغضون، وإن كانوا لم يستفيدوا بعد من الوضع كي يتجنبوا الخطاب المنمق عن التقدمية، ويصمموا عمليا، لتقدمية عملية واقعية عامية...

ـ محدودية الفكر

من وظائف التفكير أن يعكس ما حوله ويجرد المحسوسات ليرفعها الى مستوى النظر. وسواء اتبع المفكر فلسفة مادية أو مثالية، لا يمكنه أن ينكر محيطه الحياتي، أفعالا وردود أفعال : اقتصاديا (الانتاج والاستهلاك)، وسياسيا (مع تنوع الأشكال والدرجات)، ومجتمعيا (بتأثيرات المجتمع المختلفة، وحسب الضغوط). فمثلا، للدين بالعالم الثالث، حضور متحرك ومؤثر في الأعماق، على كل أوجه المحيط الحياتي. فالوجود البشري معطيات برانية وجوانية، في نفس الآن، لا تدرك المعاني والمحتويات الإعلامية إلا في شكل من الأشكال المجتمعية. يتحقق وجودنا ماديا ومثاليا، وينسب إلينا لأننا

نعانيه ونُحَينُه، فزيائيا وسيكلوجيا. فلا مجال للخلق العفوي في عالم الفكر أو المعاني والمثل، كما هو محال في عالم الماديات، لابد من مواد أولية ومن فكر ليفهمها قبل أن يتصرف فيها. أن الذبذبة والحيرة عرقلة للفكر، كما تمنعه الوثوقية من مرونة التصرف في الواقع. فالوثوقية المادية كالوثوقية المثالية، تعارض توحيد الرؤية والالتحام بالواقع. إنها حاجز في طريق بناء المستقبل، بل حتى في سيرورة تصوره، لأن للتفكير مضمونا خارجا عنه يتجاوزه، فمعيار اليقين ليس في الفكر، بل في علاقة الفكر بالحياة وتطابقه مع مجرياتها.

ذاك هو معنى «الإنسان حيوان سياسي/مدني بالطبع»، على اعتبار أن السياسة هي تسيير المجتمع وتنظيم العلاقة بين الأفراد. فلا قوانين قارة للفكر توجهه وتجعلنا نخضع لها قبل أن نخضعها لنا. كما أن محتوى المفهومين السياسيين والفلسفيين لـ «يمين» ولـ «يسار» دائما في طلوع وهبوط، أي نسبيان، إذ لكل يساري مَن هو أكثر يسارية منه، ولكل يميني من هو أكثر يمينية منه.

الفكر أفقي، وإن ظنه البعض عموديا، بيد أن أفقيته محدودة، مكانيا وزمانيا. إنه «آلة» تاريخية وتأريخية. ومن هنا تصدر عن الفكر دلالات حضارية. فعمليات الفكر قصدية، غائية. لذلك، كلما أردنا تحليل فعل فكري وجب أن ينصب التحليل، في نفس الآن، على ما يسميه الظاهرتيون بالـ «noëse» [11] وعلى الـ «noëme» [12]. معنى هذا أن مهمة التحليل القصدي هي ابراز ماهية الأفعال غير منعزلة عن ماهية الموضوعات.

(11) فعل التفكير ذاته، ماهيته، الحياة السيكلوجية في ذاتها.

(12) التصور المرتبط بذلك الفعل، ما نفكر فيه.

يجب كذلك، التفرقة بين «acte thématique»، أي ما يكون مبحثا أو نموذجا، ما هو موضوع لعمليات الذهن، وبين «acte thétique» أطروحة، موضوع فعل الفكر.

لا توجد في الأفعال الفكرية التفرقة السابقة التي يجريها الظاهرتيون. فماهية الفكر ومضمونه يتلازمان، كما أن أي فعل فكري، بوصفه شخصيا، لا ينفصل عن فعل الفكر بصفته موضوعا. فالشعور حضور الذات المباشر في/ومع محيطها. فمن وظائف الفكر المتميزة أن يعين الشعور ليرتفع عن مستوى الإحساس الى الوعي.وأن ينتقل بالوعي إلى التأمل في علاقات الذات بمحيطها. إن التأمل شرط سابق على أي تخطيط للوسائل الكفيلة بإصلاح خلل علاقات الذوات بمحيطها وبالتاريخ .فمثلا لتاريخ **الشعوب العربية بنيات دينية، لذلك فالتفكير، مع التغافل عنها نكران لواقع العرب. فأخذ هذا الإطار بعين الاعتبار، هو المؤشر للتأمل، وبالتأمل تنتصر قدرات الذات على التصرف في المحيط. ينير الفكر الخبرات وينظمها وينميها بقدر ما يتمسك بالواقع. فلا بد أن يعرف الواقع قبل أن يعمل على تغييره.**

يعترف الفكر الحي بوجود شعور لا يخضع لتأملاته، ويحدس بإحساسات غامضة، انه شعور يَغْدي بمبادرات تفاجئه أحيانا، وبأفعال عفوية لا تدخل في قبضة استنتاجاته، فيعمل على أن يستعين بها، **فالذات أغنى من الفكر.** انها مبدأ الوحدة الفردية، «الشخص»، ومركز الرغبات والأفعال (الفكرية منها وغير الفكرية). للذات حضور دائم في أغلب لحظات الحياة النفسانية، وحضور في جل الأفعال التي تربطها بالغير وبالعالم، إلا أن كلا الحضورين تعتريه ثقوب من الغفلة والتناسي، لأن الحياة ليست كلها يقظة وتيقظ. هناك أغلاط يرتكبها العقل تنتج عن الجانب اللا معقول من الذات. فكما للفكر انزلاقات عن المنطق، كذلك تنزلق الذات سيكلوجيا خارج الأفعال الطبيعية وردود الفعل المتوقعة.

يتحرك «الأنا» في حدود لا تخضع كلها للفكر، ولا تسمح للفكر أن يتجاوزها، أو أن يدعي القدرة على استنفاد كل الواقع. وإن الدين من تلك القطاعات التي تدخل في الواقع، خارج حدود الفكر، وإن حاول بعض العقلانيين إنكارها.

الحياة شارع يتفرع عن دروب بلا عَد، بلا وجهة، ولا أحد يعرف ما في آخر الدرب، ولا مقدار صواب اختيار الوجهة التي هو في سبيلها. الزاد مجرد نقط استفهام. الكل يتساءل : متى سيصل ؟ والى أين ؟ وكيف سيسترسل ؟ وفي آخر المطاف، ماذا سيجد، ومن سيكون في الانتظار ؟...

وهل من رجوع ؟

استهدف كارل ماركس توحيد الإنسان مع الطبيعة، عن طريق العمل الحر. وكانت غايته، كما تقول الأدبيات الماركسية، حذف «الأساطير» وإبعاد «الدين»، سعيا وراء تقريب الطبيعة من الإنسان، وردم الهوة التي أقامها «الاستغلال» بين الإنسان وذاته. إن العمل الحر في اعتقاد ماركس، هو الكفيل باستعادة هذا التوافق المفقود، إذ يمثل السكن والمسكن الإنساني للإنسان، كما أن الطبيعة هي مسكنه الأرضي.

فهل الاستغناء عن الله (أو ما يسمونه «أوهاماً») يقرب الإنسان من الإنسان ويعطي لإنسانية الإنسان أية كثافة ؟

هل يحقق ما توخاه ماركس ؟

بكل موضوعية، الجواب سلبي، بل على العكس، لقد أضاع الإلحاد على الكثيرين من الناس فرصا للأمل، وكسر داخل أعماق ذواتهم ما كان يحفز الى التعلق بالحياة وتقبل القيم، تكسيرا دون بديل.

واضح أنه، إذا كانت معادلة الله بالعدم لم تحرر الإنسان، فإن مطلقية الله تذيب أية مطلقية يمكن أن تنسب لأي بشر، لأنها تعطي شعورا بتساوي كل الأفراد أمام الله وفيما بينهم، محررة للجميع من عبادة أي أحد. بهذا تفتح مسالك الحرية أمام الجميع، والحرية طاقات قابلة للتكيف مع متطلبات الحياة. ومن جهة أخرى، ان تأكيد الحرية للجميع، وبالتساوي، إثبات لكرامة كل شخص، انه تأكيد يقطع الطريق على كل تبرير عرقي أو فكرلوجي لاستغلال الإنسان من لدن أي تكتل أو أي إنسان.

إن الله لا يدخل في تنافس أو مزاحمة مع أحد، لأنه كائن مطلق بمطلقية يختص بها وحده. وبما أنه خالق كل شيء وكل الناس، فهو غير قابل للاحتكارات: إنه بلا جنسية ولا عرق، انه للجميع، والجميع له. لقد أمنهم على تسيير الأرض وألزمهم بالتحرر، ثم تركهم يعملون ويتحملون مسؤولية ما يعملون :

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَه (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ (8)﴾ (الزلزلة).

تدخلنا أعمالنا في التاريخ، وبها نصنع التاريخ، ويكفي أن نحسن توجيه تلك الأعمال لنصنع تاريخا مؤنسَناً. وبما أن أعمالنا تصدر عما نحن وما لنا، فهي مرتبطة بالماضي كمؤسس، وبالحاضر كحقل، وبالمستقبل الذي هو آمال ومآل.

الطبيب ابن خلصون ومذهبه في تدبير الصحة وحفظها

محمد العربي الخطابي

رحم الله أبا عبد الله محمد ابن الخطيب السلماني، وزير غرناطة ومؤرخها وعالمها وأديبها، فقد خلف لنا ذخيرة فريدة لولاها لما وصل إلى علمنا الكثير من أخبار مدينة الحمراء ورجالها النابهين منهم والخاملين؛ والذخيرة هي كتاب «الإحاطة في أخبار غرناطة» الذي حققه صديقنا المؤرخ الجليل محمد عبد الله عنان.

من التراجم التي انفرد بها هذا الكتاب ترجمة محمد بن يوسف ابن خلصون مؤلف كتاب في الأغذية وحفظ الصحة عثرنا على مخطوطتين له في خزانة الكتب الحسنية بالقصر الملكي في الرباط وأدرجناهما في الفهرس الوصفي لمخطوطات الطب والصيدلة والأعشاب الذي صدر في مستهل السنة الماضية.

وقد لفت نظري ما كتبه الطبيب الفرنسي لوسيان لوكليرك في كتابه «تاريخ الطب العربي» [1] عن هذا الكتاب المخطوط فقال إن مؤلفه هو «أبو عبد الله محمد ابن خلدون الذي ربما كان أخاً للمؤرخ المشهور» - وهو يقصد أبا زيد عبد الرحمن - وكان لوكليرك

1) Leclerc, Dr. Lucien - Histoire de la Médecine arabe, 2 : 288, Paris 1876.

قد اطلع على مخطوطة لهذا الكتاب في الجزائر ـ كما قال ـ وما أن قرأت الفقرات التي نقلها إلى الفرنسية من مقدمة كتاب ابن خلصون حتى أدركت أن لوكليرك وقع في وهم اعتراه من سوء القراءة أو من سوء الخط، إذ أن المؤلف على التحقيق هو محمد بن يوسف ابن خلصون كما هو مثبت في مخطوطتي الخزانة الحسنية وفي ترجمته في الإحاطة [2].

وقد عرف به ابن الخطيب تعريفا وافيا، وكناه أبا القاسم، فقال : «إنه روطي الأصل، لوشِيُّه [3] سكن لوشة وغرناطة ومالقة. كان من جلة المشيخة وأعلام الحكمة، فاضلا منقطع القرين في المعرفة بالعلوم العقلية، متبحرا في الإلهيات، إماماً في طريقة الصوفية، من أهل المقامات والأحوال، كاتباً بليغاً شاعراً مجيداً، كثير الحلاوة والطلاوة، قائماً على القرآن، فقيهاً أُصولياً، عظيم التخلق، جميل العشرة. انتقل من حصن روطة إلى الخطابة والإمامة بلوشة، كثير الدؤوب على النظر والخلوة، مقصوداً من منتحلي ما لديه ضرورة، لم يتزوج وتمالأت عليه طائفة ممن شأنها الغض من مثله، فانزعج من لوشة إلى ما لقة، فتحرف بها بصناعة الطب إلى حين وفاته» [4] .

فكيف غمرت أمواج النسيان عالماً جليلاً بهذا القدر الذي وصفه به ابن الخطيب ؟ والجواب عن ذلك نجده في ثنايا كلام ذي الوزارتين. فقد تمالأ الحاسدون على ابن خلصون محاولين الغض من شأنه، وهو لم يكن من المقربين إلى ذوي السلطان، بل كان زاهداً في ذلك.

---

2) ابن الخطيب السلماني، أبو عبد الله محمد بن عبد الله؛ الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ج 3 :256 ـ 267. القاهرة 1395 هـ / 1975م.

3) نسبة إلى روطة (Rueda) ولوشة Loja بلدتان بالأندلس.

4) الإحاطة، 3 : 256 ـ 57.

نقل ابن الخطيب عن والده ـ الذي كان خبيراً بأحوال ابن خلصون، وهو من أصحاب أبيه ـ خبرا يوضح سبب خروج ابن خلصون من لوشة، ذلك أن طائفة من أضداده والحاقدين عليه روجوا في الناس أقوالاً مؤداها أن نزول المطر رهين بإخراج ابن خلصون، وكان الناس يعانون شدة قحطٍ، فخرج، وما كاد طبيبنا يبتعد عن المدينة بضعة أميالٍ حتى أمطرت السماء، فسجد بموضعه متجهاً إلى الله قائلاً : سيدي، أوَ أُساوي عندك هذا المقدار ؟ ولهج بالشكر والحمد.

وفي غرناطة، عاصمة بني نصر، لم يلق ابن خلصون من يقدره حق قدره، فقد كان في حداثة سنه مدح في قصيدة أحد الخارجين على السلطان أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف (671 ـ 701 هـ = 1272 ـ 1302م) [5] فكانت له عليه موجدة. ولم يكن ابن خلصون راغباً في التقرب كما نفهم من ابن الخطيب الذي يخبرنا أن محمد بن أحمد الرقُّوطي المُرْسي [6] ـ وهو طبيب رياضي فيلسوف كان «يقرئ الأُمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها» حسب عبارة ذي الوزارتين، وكان أحد ملوك النصارى قد بنى له مدرسة في مرسية يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود ـ كان الرقُّوطي هذا ذا حظوة كبيرة عند الملك النصري أبي عبد الله محمد بن يوسف، «وشأنه اختبار من يرد على الحضرة ممن يحمل فناً». فلما حضر ابن خلصون سأله الرقُّوطي : ما صناعتك ؟، فقال : التصوف. فالتفت إلى السلطان وقال : «هذا رجل ضعيف لا شئ لديه بحيث لا يفرق بين الصناعة وغيرها» [7] .

وقد ألقى ابن خلصون عصا التسيار في مدينة مالقة. حيث اشتغل بالطب إلى حين مماته. ولم يخبرنا ابن الخطيب بتاريخ وفاة هذا العالم الذي غمرته أمواج الزمن فبين

5) هو أبو عبد الله محمد، ثاني ملوك بني نصر، كان يلقب بالفقيه.

6) ترجمة الرقوطي في الإحاطة لابن الخطيب، 3 : 67 ـ 68.

7) نفس المصدر السابق 3: 257.

غمرت، وقد علمنا أنه عاش في عهد الملك النَّصْري أبي عبد الله محمد بن يوسف، وأنـه في حياته انتقل إلى مالقة لممارسة مهنة الطب. وهذا الملك توفي ـ كما قلنـا ـ سنـة 701 هـ، ولسنا ندري أمات ابن خلصون قبل هذا التأريخ أو بعده.

تآليفه

ذكر منها ابن الخطيب في الإحاطة جملة «تدل على جلالته وأصالة معرفته، تنطق علماً وحكمةً وتروق أدباً وظرفاً» [8] ـ حسب تعبيره ـ. وهذه المؤلفات هي :

ـ كتاب المحبَّة، وقف عليه ابن الخطيب بخط جدِّه سعيد.

ـ وصف السلوك إلى ملك الملوك، عارض به معراج ابن الحاتمي.

ـ رسالة الفتق والرّتْق في أسرار حكمة الشرق.

ولم يـذكر ابن الخطيب كتـاب تـدبير الصحـة والأغـذيـة الـذي هـو مـوضـوع هــذه الدراسة [9] .

هذا وفي الإحاطة مختارات من شعر ابن خلصون جلها في المحبة الصوفية، وأورد لـه ابن الخطيب ـ زيادة عن هـذه المختـارات ـ قسماً من رسـالـةٍ طويلـةٍ تنم عن أسلوبـه الفني الرفيـع وسعـة اطـلاعـه على علـوم الحكمـة والتصـوف وميلـه إلى الإنصـاف فيما يقـول، وموضوعها مؤلفات أبي حامد الغزالي ورأي بعض الفلاسفة والفقهاء فيها، كأبي بكر بن

---

8) نفس المصدر 3 : 258.

9) في الخزانة الحسنية بالقصر الملكي في الرباط نسختان خطيتان من هذا الكتـاب، رقم الأُولى 12.250 ز / طب وفيها بتر، ورقم الثانية 734 / طب (انظر فهارس الخزانة الملكية، المجلد الثاني، الرباط 1402 ـ 1982).

الطفيـل، وأبي الـوليـد بن رشـد الحفيـد، وأبي بكر الطُّرطـوشي. ويهمنـا هنـا رأْي ابن خلصون بالذات، وقد عقب به على أقوال هؤلاء .قال في خاتمة الرسالة :

«وأنـا أقول إن كتبـه [أي الغزالي] في الأَصلين ـ أعني أُصول الـدين وأُصـول الفقـه ـ في غاية النبل والنباهة، وبسط اللفظ وحسن الترتيب والتقسيم وقرب المسـائل، وكـذلـك كتبه الفقهية والخلافية والمذهبية التي ألفها على مـذهب الشـافعي ـ فـإنـه كان شـافعي المذهب في الفروع ـ وأما كتبه التي ذهب فيها مذهب التصوف، فهي التي يوجـد فيهـا ما ذكر من الضرر بالعرض [10] ،وذلـك أنـه بنى الأَكثر من الاعتقـادات فيهـا على مـا تأدي إلى فهمه من مذاهب الفلاسفة ونسبها إلى المتصوفـة. وقـد نبـه على ذلـك الفقيـه الجليل أبو بكر الطُّرطوشي [11] في كتابه الذي سماه بمراقي العارفين، قال : «وقـد دخل على السالكين ضرر عظيم من كتب هذا الرجل الطوسي، فإنه تشبه بالصوفية ولم يلحق بمذاهبهم، وخلط مذاهب الفلاسفة بمذاهبهم حتى غلط الناس فيها».

«على أنني أقول : إن باعه في الفلسفـة كان قصيراً، وإنـه حـذا حـذو الشيخ أبي علي بن سينا في فلسفته التي نقلها في «المقاصـد» [12] ، ومنطقـه الـذي نقلـه في «معيـار العلم»، لكن قصر عنـه. وتلـك الاعتقـادات منهـا حق ومنهـا بـاطـل، وتلخيصـه لا يتـأتى إلا لصنفين من الناس : أعني أهل البرهان، وأهل المكاشفة، فبحسب ذلك تحتاج كتبـه إلى تقدمة علوم البرهان أو رياضة أهل المكاشفة، ولـذلـك صنف هو «معيـار العلم» ليكون الناظر في كتبه يتقدم فيتعلم منه أصناف البراهين، فيلحق بأهل البرهان. وقـدم أيضـاً

10) يشير الكاتب هنا إلى لفظ أبي الوليد ابن رشد حيث قال : «والذي يجب على أهل العلم أن ينهوا الجمهور عن كتبه، فإن الضرر فيها بالذات والمنفعة بالعرض».

11) هو محمـد بن الـوليـد بن محمـد بن خلف القرشي الفهري الطرطـوشي، أبـو بكر، تـوفي بـالإسكنـدريـة عـام 520 هـ / 1126م؛ فقيه أديب من جلة أهل الأندلس، من مؤلفاته : «سراج الملوك» وهو مطبوع، وكتـاب «المجالس»، وكتاب «مراقي العارفين» وغيرها.. (انظر الأَعلام 7 : 34 ـ 133 حيث ذكر مصادر ترجمته).

12) يشير إلى كتـاب «مقـاصـد الفلاسفـة» لأَبي حـامـد الغزالي. (انظر «مؤلفـات الغزالي» للـدكتـور عبـد الرحمن مندور).

تصنيف «ميزان العمل»، ليكون المرتاض فيه وبه يلحق بأهل المكاشفة، وحينئـذ ينظر في سائر كتبه».

وقد علق ابن الخطيب على هذه التعقيبات فقال : «وهذه الرسـالـة طويلـة تكلم فيهـا [ابن خلصون] على كتب أبي حـامـد الغـزالي ـ رحمـه اللـه ـ بمـا يـدل على تفننـه وعلى اطلاعه، رحمه الله»

ولعمري إن هذا لرأي طريف أدلى به ابن خلصون حيث ربط كتب الغزالي الفلسفيـة والصوفية والاعتقادية بعضها ببعض وكأنها سلسلة متصلة الحلقات، لا يتأتى فهم بعضهـا إلا بالاطلاع على البعض الآخر.

ابن خلصون الطبيب

إن كتاب «الأغـذيـة وحفـظ الصحـة» هو المؤلف الوحيـد الـذي يعرف لابن خلصون، ومنه مخطوطتان محفوظتان بخزانـة الكتب الحسنيـة بـالقصر الملكي في الربـاط، وعليهما نعتمد في هذه الدراسة.

استهل ابن خلصون كتابه بمقدمة يتضح فيها مـذهبـه في الطب وحفـظ الصحـة، جـاء فيها :

«سألتني أيها الأخ الحبيب أن أصنع لك كتاباً في الطب يغنيـك عن طبيب، فـأقول : اعلم أن علم الطب وضع لغايتين : لحفظ صحة بدن الإنسان ولزوال أمراضه.

«فأما الغاية الأُولى ـ أدامها الله لك ـ فيمكنني أن أُغنيك فيها عن الطبيب بما أُثبته لك في هذا الكتاب إن شاء الله .وأما الغاية الثانية ـ عافاك الله ـ فمعالجة الأَمراض لا غنى فيها عن الطبيب لكثرتها وصعوبة تمييزها».

وما يزال هذا المنهج سلياً ومتبعاً في عصرنا هذا. فالطب وقاية وعلاج باتفاق جميع الأَطباء الأَقدمين والمحدثين، وقد لخص الشيخ الرئيس ابن سينا غايةَ الطب (أو حدَّه) في بيتٍ من أُرجوزته الأَلفية المشهورة فقال :

الطبُّ حِفْظُ صِحَّةٍ بُرْءُ مَرَضْ   مِنْ سَبَبٍ فِي بَدَنٍ مُنْذُ عَرَضْ

وقد رتب ابن خلصون كتابه على خمس مقالات :

- المقالة الأُولى : وهي مدخل للعلم الطبيعي ـ كما سماه المؤلف ـ شرح فيه كيف يتكون الجنين من نُطْفَةٍ أمشاجٍ (أي أخلاط)، وبعد أن ذكر مراحل النمو التي يقطعها في بطن أمه، تطرق إلى التشريح ووظائف الأَعضاء، وذكر الأَخلاط الأَربعة على مذهب الأَقدمين، ثم شرح كيفية الهضم منتهياً بالكلام على الأَمزجة.

- المقالة الثانية : في حفظ أعضاء البدن على التفصيل. وصف فيها المؤلف تراكيب بعض الأَدوية التي تنفع الدماغ، وتحفظ البصر والسمع، وصحة الفم الشفتين والأَسنان، والرئَتَيْن والقلب والكبد، والمرَّارة والمعدة والأمعاء، والكُلَى والمثانة والأُنثيين، وحفظ ظاهر البدن (البشرة والأَظفار...).

- المقالة الثالثة : في حفظ الصحة على الإطلاق. بَيَّن فيها المؤلف ما يجب مراعاته في المطعم والمشروب من حيث كيفيتها وَكِمِّيَتُهُمَا ووقتها وترتيبها. ثم انتقل إلى الكلام عن النوم واليقظة وشروطها الصحية، وعن الحركة والسكون (الرياضة والراحة)، وعن دخول الحَمَّام وما يتعلق به. ثم تطرق إلى رعاية الطفل بعد الكلام عن الصحة الجنسية.

- المقالة الرابعة : في تدبير الصحة تبعاً لفصول السنة الأَربعة.

- المقالة الخامسة : في أنواع الأَغذية وطبائعها وخواصها ومنافعها أو أضرارها، حيث ذكر مختلف أصناف الحبوب والقطاني، والخضار واللحوم، والفاكهة والأَفاويه، والحلوى.

وقد رأيت من الفائدة أن أُقدم فيما يلي فصولاً مختارة من المقالة الثالثة من كتاب ابن خلصون ليتضح مذهبه ومنهجه وأُسلوبه في تدبير الصحة، وهذه المقالة هي أهم ما في الكتاب، وفيها نقد لبعض آراء جالينوس وتعقيب عليها من المؤلف الذي يرى أن التجربة هي المقياس الصحيح.

الطعام

«إن الذي يجب حفظه ومراعاته في المطعم تدبير أربعة أشياء : كيفيته، وكميته، ووقته، وترتيبه.

«فأما كيفية المطعم فذلك يختلف بحسب كل مزاج.... والذي استقرينا من كلام قدماء الأَطباء أنَّ حفظ الصحة يكون بالأَغذية المشابهة للمزاج، أعني مزاج مستعملها، ومعالجة المرض يكون بالضد... وهذا هو مذهب جالينوس ومن تبعه، وفي هذا القول

تتبع في موضعين : أحدهما أنه لا ينبغي أن يدبر صاحب المزاج الحار بالأغذية الحارة إلا في حال الصحة الكاملة في جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، وتلك حال يقل وجودها في أكثر الناس وأكثر الفصول وأكثر الأقاليم، وإن وجدت فهي سريعة التغير، وقلما ثبتت؛ وأكثر الناس يظنون أنهم صحاح وهم ليسوا على هذه الحالة ـ أعني الصحة الكاملة ـ بل قد يكون بعض أعضائهم مريضاً أو مهيَّئاً للمرض وهم لا يشعرون بنفسهم، فإنها حالة خفية غامضة يكاد ألاَّ يحصلها الحسُّ فلا ينبغي أن يطلق هذا القول.

«والموضع الثاني أنا لو وجدنا صاحب المزاج الحار بهذه الحالة ـ أعني كامل الصحة ـ فدبرناه بالأغذية الحارة، فلا ينبغي أن تكون كحرارة مزاجه بل أقل حرارة منه بدرجتين لتكون الطبيعة تحيل الغذاء إلى نفسها فتكسبه من الحرارة درجة، فيبقى أقل حرارة من مزاج المغتذي بدرجة واحدة، ليكون حجاباً بين المغتذي وبين العلل الحارة، فإن هذا البدن كثير الاستعداد للأمراض الحارة وأيضاً فإنا إذا دبرنا صاحب هذا المزاج بمثل هذه الأغذية ـ التي هي أقل حرارة من مزاجه بدرجتين، فإنما نفعل به ذلك ـ مثلا ـ في زمن الشتاء حيث الحرارة ضعيفة، فإذا كان زمان الربيع زادت الحرارة، فينبغي أن نهرب عنها بدرجة فنجعل أغذية هذا المذكور أقل حرارة من مزاجه بثلاث درجات، فإذا كان زمان الصيف اشتد الحر وانتهى وكمل والتهبت الأخلاط واشتعلت وغلبت، فيجب علينا أن ندبر صاحب هذا المزاج بتدبير المرضى ـ فإنه في حكمهم ـ ونجعل أغذيته باردةً، ولا نضع فيها من الحرارة بالإضافة إلى مزاجه شيئاً، ولا درجة واحدة، فإن التجربة تشهد لنا في مثل هذا المزاج، إن أعطيناه أغذية حارة في مثل هذا الفصل، أنا نوقعه في أمراضٍ حارة وحمّيات محرقة.

«وأيضاً فإنا ندبِّر هذا المزاج، بالإضافة إلى سنه، كما ندبره بالإضافة إلى الفصول، فنجعل ـ مثلاً ـ تدبير شبابه كتدبير صيفه، وتدبير كهولته كتدبير خريفه، وتدبير شيخوخته

كتدبير شتائه، وتدبير طفولته كتدبير ربيعه، مع أنّا لا نغفل في تدبير الفصول عليه ما قدمناه.

«وأما تدبير كيفية المطعم فقد أجمع الشرع والطبع على ذم الشبع ومدحِ الحِمْيَة.

«وحد الحمية أن ترفع يدك عن الطعام وفيك بقية شهوة إلى أكله.

«يذكر جالينوس أن أقل الأكل أُكلةٌ واحدةٌ بين اليوم والليلة، وأكثره أُكلتان، وأوسطه ثلاث أُكلات في يومين، والذي أراه أن ذلك لا يقف لاختلاف طبائع الناس، لأن منهم من يأكل ثلاث أُكلات في يوم واحد، ومنهم من هو في أَكْل دائم بالليل والنهار.

«والتجربة تشهد أن أُكلةً واحدةً لا تكفي لأكثر الناس، وأن أعدل الأكل أُكلتان في يومٍ واحدٍ، وأن الذي تكفيه أكلةٌ واحدةٌ هو القليل من الناس النادر فيهم، وأما ثلاث أُكلات في يومين فشيءٌ يعطيه القول، ولا يتأتى وجوده لأنه لا غنى فيه من تبديل الأوقات واختلافها، وكفى بذلك ضرراً.

«وأيضاً فإن بعض الأكل يأتي ليلاً ولا شيء أضر من الأكل ليلاً، فإن الإنسان إذا كان في نصف الليل لم يَخْلُ أن ينام بعد الأكل أو يسهر، فإنْ نام كان نومه على امتلاء المعدة وقبل شراب الماء، ولا شيء أضر من ذلك ,وإن سهر أعقبه السهر من الضر والألم ما لا يخلفه بحميته، فذلك شيء لا يتأتى وإنما توهمه جالينوس... فإنه كان رجلاً بعيداً عن الحكمة، قد غلبت على طبعه السفسطة، فكان مولعاً بما يعطيه القول، وإن لم يطابقه الوجود، من ذلك توهمه أن في الوجود أشياءً لها كيفية واحدة بسيطة، كأنك قلت : حار فقط، أو باردٌ فقط... وليس في الوجود شيء حار فقط، أو بارد فقط، ولا يابسٌ فقط، ولا رطبٌ فقط، لأن أبسط ما نشاهده من الموجودات : الأُسْطُقْسَات

الأَربعة : أعني النار والماء والأَرض والهواء، وكل واحد منها له كيفيتان، فللنـار ـ مثلاً ـ الحرارة واليبوسة، وكذلك سائر ما له كيفيتان.

«وأما ترتيب الطعام، فإن أهل الطب قد أجمعوا على أنه إن حضر طعـام مُلَيِّنٌ وطعـامٌ قابض، أن يقـدم الملَيِّن ويؤخر القـابض، واختلفوا إذا حضر طعـام رقيق سريع الهضم، لأنه إنْ أُخر انهضم قبل الغليظ، وبقي في أعلى المعدة منضهماً طـافيـاً، فيتـأخر ويفسـد ويستحيل، فإما أن ينحدر، وينحدر معه الغليـظ غير منهضمٍ، وإمـا أن يبقى فيفسـد الطعام لفساده ويعقب ضرراً.

«وقال بعضهم : بل ينبغي أن يقدم الغليـظ البطئ الهضم، ليكون في قعر المعـدة حيث الهضم أقوى، ويُؤخَّر الرقيـق في أعلى المعـدة حيث الهضم أضعف، ليكـون انهضـامهما في وقت واحد، وهذا القول أقرب إلى الصواب، وعلى القول الأَول أكثرهم.

«والـذي أراه، أنـه إن كان الرقيق في غـايـة الرقـة كلحوم البقر المسمنـة والإبل والحوت النهري، أن لا يجمع بينهما، لأَنك إن قدمت الرقيق انهضم سريعاً وانحدر، فينحـدر معـه الآخر غير منهضم، وإن أخرته انهضم ضرورةً قبل الآخر وطلب الانحـدار، فـإن انحـدر أخذ معـه الآخر غير منهضم، وإن لم ينحـدر فسـد الطعـام الآخر، فلا بـد من ضرر في كلا الحالين، وأما إن كان التفاوت بينهما قريباً... فلا بأس بالجمع بينهما ويقدم الغليـظ على رأيي. وقـد خـالفت فيـه جمهور الأَطبـاء. وأرجو أن أكون فيـه على حـق. وأمـا تخليص الحق في ذلك فيكون بالتجربة.

«وأَجْمَعوا أيضاً على أن ما كان من الفاكهة مُلَيِّناً، فإنـه يُقَـدَّم على الطعـام، مثل التين والعنب والعبقر [13] والمشمش وحب الملوك [14] ، وما كان قـابضـاً أُخِـذ بعـد الطعـام

13) العبقر : أول ما ينبت من أُصول القصب ونحوه وهو غضٌ رخص قبل أن يظهر من الأَرض.

14) حب الملوك هو الكرز في اصطلاح أهل الأَندلس والمغرب.

مثـل السفرجـل والكُمَّثْرى ـ وهي التي يعرفهـا العـوام بـالإجَّـاص ـ ومثـل الرمَّانَيْن [15] والخرنوب والبلُّوط والقسطل والزبيب وما أشبه ذلك.

«وأرق الأغذية وألطفها لحم العصافير، وبعـدهـا لحم اليمام، ثم لحم الفراريج الصغـار، ثم فراخ الحمام ثم الحجل ثم الـدجـاج... ومـا حضر من الألوان المستعملـة بـالبقول فينبغي تقديمها لتليينها الطبيعةَ، ثم الألوان المستعملة بالبصل لرطوبتها ومـا فيهـا من التليين، ويؤخذ في وسط الطعام الذي يعمل باللفت والباذنجان وبـالقرع والكرنب، ثم يؤخـذ الـذي يعمـل بـاللوز والحمص، ثم البيض، ثم المخللات، ويختم بـالمعسّـل. ومـا كان من الصِّناب [16] والزيتون والليمون والكوامخ المشهيات للطعام، فتؤخذ في وسـط الطعـام قريبـاً من آخره، ويؤخـذ الزيتـون الأخضر القـابض في آخر الطعـام، وبعـده بيسير تـؤخـذ الجـوارشـات الهـاضمـة للطعـام، كجـوارش الأنيسـون والكمـون ومربى الصعتر والسفرجل وما أشبه ذلك.

«وقـد بقي من أدب الأكل أن يطول زمـانـه وتصغر لقمتـه ويكثر مضغهـا، ولا تمضـغ لقمة حتى تبلع الأخرى، فإن ذلك يسرع هضمها».

المشروب

«والـذي أيضـاً تجب مراعـاتـه من المشروب أربعـة أشيـاء : الكيفيـة والكميـة والـوقت والترتيب.

فأما الكيفية فـإنهم أجمعوا على أن أحمـد الميـاه وأطيبهـا مـاء المطر المتخلص من التراب والتغير الذي لم ينزل على سقف ولا سطح، بل من السماء إلى الإناء... إلا أن هـذا المـاء

15) يقصد الرمان الحلو والرمان الحامض.

16) الصناب : طعام يصنع من الخردل والزبيب يؤتدم به.

لا يمكن لأحد أن يدوم عليه لأن المطر لا ينزل في كل زمان، فإن احتكر في الأوان تغير وفسد وزالت منفعته... وأحمد المياه بعد ماء المطر، ماء الأنهار الكبرى بشروط، منها أن يكون بعيد المفجر لكي ينطبخ ويرقّ بحركته وإشراق الشمس والكواكب عليه، ومنها ألا يخالطه غيره من [ماء] الأنهار والعيون فيفسد كيفيته، أو تراب متغير، ولا سبخة مالحة، ولا أرض مجيرة، ولا أرض كبريتية. ومنها أن يوضع في أوان مزججة لكي ينزل إلى قعرها ما خالطه من التراب والحجارة الصغار، فإنه يكاد لا يسلَم منها... ثم من بعده ماء العيون بشروط، منها أن يكون جريه من جهة المشرق إلى جهة المغرب، موافقا لجري الشمس والقمر وسائر الدراري والكواكب. ومنها أن يكون خروجه من أرض بيضاء طَفلية كريمة، ليست بصلبة جبلية ولا رخوة سبْخية، ويكون طعمها عذباً ينحو إلى الحلاوة، ولذلك فإن أحمد المياه على الحقيقة ماء النيل الذي بمصر، فإنه من حلاوة الطعم ولذاذة المذاق، يظن شاربه أن فيه عسلا... ومنها أن يكون وزنه خفيفاً، ويختبر ذلك بأن تؤخذ خرقةٌ معتدلة الأجزاء، فتقسم على نصفين، ويغمس النصف الواحد في ماء، والنصف الآخر في ماء آخر، ثم يعصران عصراً معتدلا حتى يبقى في هذا من الماء قدر ما في ذاك، ثم يجعلان في موضع معتدل حتى يصيب هذا من الشمس والحر والريح قدر ما يصيب ذاك، فأي القطعتين جفت قبل الأخرى فماؤها أخف.

«وأما كمية الماء فينبغي أن يشرب حتى يزول العطش ويروى، فإن حاجة الغذاء إليه ضرورية لكون الطعام لا يكمل هضمه إلا بالماء مع الحرارة الغريزية... وكثرته أيضاً تبرد المعدة وتفسد الهضم.

«وأدلُّ شيء على أن العطش كاذب، أن يزول بإثر مدافعته والصبر عليه، فإن زاد فهو عطش صادق.

«وأما وقتـه الطبيعي، فهو إذا نزل الطعـام عن فم المعـدة إلى الجوف، وأخـذت القوة في هضمـه، واشتــدت حرارة الجـوف، فيغلب اليبس على جرم المعــدة، فتطلب الطبيعــة ترطيبها بالماء. والشرب في أول الطعام يطفئ الحرارة الغريزية ويبرد المعـدة ويفسـد الطعـام، وإن أُخـذ منـه في إثر الطعـام شيء يسير ممـزوج، عـدل الطعـام ونبـه القـوة الهـاضمـة، وزاد في رطـوبـة البـدن. والشرب على الصـوم وخـلاء المعـدة يقرح العصب ويضعف البدن والكبـد وييبس المزاج، والشرب بـالليل غير محمود. وينبغي ألا يشرب بإثر الرياضة القوية ولا العرق المفرط ولا الجماع، ولا بإثر الحمام، ولا بـإثر القيـام من النوم، ولا في الحمام أيضاً.

«وأما الترتيب فراجع إلى هيئة الشرب، وفي السنـة في ذلـك مقنع، وهو أن يُمص مصـاً، ولا يُعب عبّاً... وينبغي أن يتنفس في شربه ثلاثاً، يعاود الإناء ولا يـأخـذ حـاجتـه بمرة».

النوم واليقظة

«للنـوم أربـع كيفيـات : نـوم على الظهر، ونـوم على البطن، ونـوم على الجنب الأيمن، ونوم على الجنب الأيسر.

فأما النوم على الظهر فمنفعته تسكين الأوجاع، وإراحـة الأعضـاء، وتعـديل المفـاصل، وتوفير رطوبة البدن، ومضرته أنه يملأ الـدمـاغ من الأخلاط ويولـد النزلات، ويصب البلغم إلى مؤخر الدماغ فتفسده القوة الهاضمة، وربما أورثت الكابوس المنذر بالصرع.

«وأمـا النـوم على البطن فمنفعتـه حفـظ الحرارة الغريـزيــة على البــدن وتحسين لـون الوجه... ويقوي الهضم، ويسرع طبخ الطعام في المعـدة، ومضرتـه أنـه يصب المواد إلى العين، ويرخي الأعصاب ويوجعها حتى إنه ربما ولد الاحتلام.

«وأما النوم على الجنب الأيمن فمنفعته إيثار الحرارة من الكبد، لطبخ الطعام وتعديل الهضم، وتقوية المعدة وتعديل الدماغ فتصدق الأحلام، ومضرته تعليق القلب وإضعافه، وربما أورث فزعا ووحشة وخفقاناً.

«وأما النوم على الجنب الأيسر فمنفعته تقوية القلب وتعديل الحرارة الغريزية وإراحة النفس، ومضرته إذا أديمَ عليه، تبديد الحرارة لأن الجنب الأيسر هو البارد بالطبع، وربما ضعف الهضمَ.

«وأما كمية النوم، فإن الإكثار فيه يطفئ الحرارة الغريزية، ويرخي الأبدان، ويملأ الدماغ من أخلاط فاسدة. وربما أفسد العقل وأورث الجنون. وقلته تضعف الأبدان، وتيبس الجسوم وتضعف الحرارة الغريزية، وتشعل الحرارة الغريبة، وتصفر اللون، وتذبل الشفاه، وتعمش العيون، وتجفف الدماغ، وتولد الفكرة والهم والوسواس. وربما أحدثت المالنخوليا.

«والنوم المعتدل يرطب البدن، وينضج أخلاطه، ويولد فيه الدم المحمود، ويعين على الهضم، ويريح القوى النفسانية، ويقوي الحفظ، ويعدل الفكر والعقل، وينشط الحواس وينبهها.

«وأما وقته الطبيعي فهو الليل الذي يغيب فيه ضياء الشمس المحرك للحواس، فتكسل الحواس، وتتعب النفس لكثرة تدبيرها للبدن بالنهار، واستعمالها للقوى الحساسة والفكر والاستنباط.

«وأما ترتيب النوم فهو أن يدخل على جنبه الأيمن فيأخذ نومه، ثم يتمدد على بطنه حتى يغلب السنة، ثم يريح الأعضاء على قفاه يسيراً، ثم يتحول على جنبه الأيسر بقية نومه إلى آخره».

الحركة والسكون

«الحركة نوعان : جسدية ونفسانية.

وكيفية الحركةأن يُستنبط لكل عضو ما يخصه من الرياضة، فللعين ـ مثلا ـ تغميضها وفتحها، وتدميغها بالأكحال، وفتحها في الماء العذب. وللأُذن استماع الأصوات؛ وللأنف شم الأشياء المفتحة والامتخاط؛ وللرأس المشط؛ وللسان الكلام والقراءة؛ وللصوت والصدر والرئة وقصبتها الصياح والتصويت؛ وللصلب القيام والقعود والركوع والسجود؛ وللأوراك والأفخاذ والقدمين المشي ؛ وللذراعين واليدين تناول الأشياء وجذبها.

«والرياضة العامة للبدن هي الحركة الكلية والنقلة المخصوص بها الحيوان.

«وأما الرياضة المعتدلة فتكثر الروح الطبيعي، وتنقي البدن من الفضول، وتنميه وتصلب الأعضاء وتحفظ الصحة وتقوي الهضم.

«وحدُّ الرياضة القوية أن يعلو النفَسُ وينـدى البدن بالعرق. ومن هذه يفهم حدُّ الرياضة المعتدلة والقليلة. ولا يمكن أن تضبط بشيءٍ لاختلافها في حق كل إنسان.

«وأعدل الحركة الجسدية المشي الرفيق وركوب الخيل ومصارعة الجواري [17] .

«وأما حركات النفس فكالسرور والهم والغضب والخوف والحسد والحب. فأما السرور فإنه يقوِّي النفس ويخصب البدن وتدب فيه الحرارة الغريزية دبيباً خفيفاً. وأما الهم

17) مصارعة الجواري : لعل الأمر يتعلق بنوع من الرياضة أطلق عليه هذا الاسم في اصطلاح أهل الأندلس.

فيضعف النفس والجسد ويهدمه... وأما الحبُّ فيرقق النفس ويكسبها ذِلة وسكونا ويولد الفكرة، فإن زاد كان عشقاً ينذر بالمالنخوليا.

«ومن لا حركة لنفسه فهو أشبه بالبهائم منه بالإنسان، بل أشبه بالنبات.

«وينبغي أن نستعمل الرياضة قبل الطعام وبعد خروج فضلات الجسد... فبذلك تبادر الأبخرة وبقية الفضلات إلى الخروج.

«ولا ينبغي أن تستعمل الرياضة على ضعف وجوع مفرطٍ، فإن ذلك يضعف البدن ويبرد الحرارة الطبيعية فَيُعْقِبُ ضرراً».

الاغتسال في الحمّام

«**منافع الحمّام :** ينقي الجلد ويزيل الوسخ ويطهر البدن ويفتح مسامه، ويحلل الأبخرة... ويرطب الأبدان وينميها، ويزيد في حرها الغريزي، ويفرح النفس ويذهب الحزن.

«وينبغي أن لا يدخل أحد الحمّام في يوم شديد الحر، فإنه يُيبس البدن، ولا في يوم شديد البرد والريح، فإنه لا يأمن من النزلات عند الخروج منه، ولا يدخله عند امتلاءِ المعدة، فإنه يولِّد السَّدد والحمى العفونية، ولا على جوع فإنه يُيبس البدن ويشعل حرارته ويولد حمَّى يومٍ، ولا بإثر جماع ولا فصادة ولا مسهل ولا سهر ولا تعب، ولا يجمع بين استفراغين.

وليكن دخول الحمام على خلاء المعدة، ووفور القوة، ونشاط النفس، واعتدال الفصل، واعتدال النهار ضَحْوَتَهُ، فإذا دخلته فلا تتجرَّد [من الثياب] إلا في البيت الأول،

ولْتقعد فيه قليلاً، وتصب على جسمك من الماء المكسور بَرْدُهُ مشابهاً لهوائه، ولا تستعمل الماءَ الحار في البيت البارد، ولا الماء البارد في البيت الحار، ولا تَبلَّ رأْسك في هذا البيت. ثم ادخل البيت الثاني، فإذا جلست فلتصب على رأْسك ثلاث غرفات من الماء الحارِّ أقصى ما تحتمله، ولا تصبَّ بارداً فاتراً، فإن البارد يسده، والفاتر يرخيه ويهيِّئه لانصباب النزلات وقبول الزكام، وأما الحار فإنه يسده ويفتح مع ذلك مسامَّه لخروج الأَبخرة التي تتحرك بحرارة الحَمَّام، فيومن من الصُّداع، واستعملْ في هذا الماء الفاتر الرطب على بدنك مشابهاً لهوائه.

«وليكن غسل الرأْس في البيت الثالث الحار بالماء الحار، ولا يمكث فيه إلا بمقدار ما يغسل الرأْس، وليصب فيه على البدن الماء الحار المشابه لهوائه، فإنْ غلبك الحرُّ، وأدركك الضعف، وأصابك الصداع، فلتغسل وجهك خاصة بالماء البارد، ولتمشط رأْسك في البيت الحار ولتخرج إلى البيت الأَوسط للاحتكاك، ولتقعد بين يدي طَيَّابٍ عارف، وليمدك مدّاً رفيقا، ثم يجمع وسخك ويزيله، ولا يشد ظفره في الحك، فإن ذلك يؤذيك، فإذا فرغ من ذلك كله فليعم جسمك بالدّلك بكفه، ثم يكثر صب الماء الفاتر عليك حتى ينقيَ جسمك، ثم تخرج إلى البيت البارد فتقعد فيه يسيراً وتصب على جسدك من الماءالرَّطب المشابه لهوائه؛ فإن كان فصل الحر وكان بدنك نقيّاً من الأَخلاط غير ممتلئ ولا مسدود، فلا بأس أن تغسل بالماء البارد ولا تمسه برأْسك، فإن الاغتسال بالماء البارد في آخر الحَمَّام يعدل حرارته، ويرطب البدن ويصرف الحر إلى باطن البطن لتحليل ما بقي من الفضلات، وينشط النفس وينبه الحواس.

«وإن كان بدنك مسدوداً ممتلئاً، وكان يصيبك عند صب الماء البارِدِ بإِثْر الحَمَّام بردٌ ورعدة، فإياك والماء البارد على كل حال، فإنه يولِّد الحميات، ولا بأس أن تستعمله في زمان دون زمان بعد التحفظ بالشروط. والإدمان عليه كل مرة غير مأمون.

«فإذا فرغت من ذلك كله فلتطلب ثيابك وتنشف جسمك برداء كتّان، وتجفف شعرك، ثم تلبس ثيابك وتغطي رأسك، وتخرج وأنت تسدُّ أنفك بيدك لِيَلاَّ يدخل عليك البرد والريح فتصيبك النزلات، ولكي تنعكس الحرارة مع النفس إلى باطن بدنك فتحلل ما بقي من الفضلات.

«ولتغسل رجلك في المُشَلَّحِ (18) بالماء البارد ولتقعد خارج الحمَّام ساعة حتى تسكن عنك الحرارة ويهدأ نفَسك وترجع إلى حالتك الطبيعية.

«وللدَّلْك منفعة عظيمة في الأبدان، وقد كان الأوائل يستعملونه كما يستعملون الرياضة لحفظ الصحة. واستعماله يكون إما بدهنٍ أو بغير دهن، وإما في حمَّامٍ أو في غير حمَّام».

تدبير الأُم والطفل

«إذا صح عندك أن المرأة حاملٌ، فلتكف عن استفراغها بفصد أو حجامة أو قيءٍ أو إسهال، ولا بأس بتليين طبيعتها، واحذر عليها الفزع الشديد، والأصوات القوية، وشم الروائح الحادة إلى أن يكمل حملها أربعةَ أشهرٍ.

«وينبغي أن تعتني أولاً بعدتها بالسكنْجَبين، ومربَّى الورد، وجوارِش السَّفرْجل والتفَّاح وتلطيف الغذاء... وإذا وَلَدَتْ فَلْتُسْقَ بما يحلل النفخ وينقي الفضول، فبذلك يصفو لونها ويصلح.

«وينبغي أن تكون أغذية المرضع من أجود الأغذية وأبعدها عن الفساد، وترتاض قبل غذائها رياضة معتدلة، فبذلك يصلح لبنها، وليكن هذا تدبيرها إلى الفطام.

18) المقصود بالمُشَلح : مكان نزع الثياب في الحمَّام، من «شَلَّح» فلاناً : عرَّاهُ.

«وأما الطفل فينبغي، إذا ولد، أن يُنْثَرَ على بدنه شيءٌ من ملحٍ لكي يصلبَ لما يلقاه من الحرِّ والبرد، وهذا على رأي جالينوس.

«وقال ابن زهر (19) : «دُهْن البَلّوط يفعل هذا الفعل من غير أن يلدغ كما يلدغ الملح.

«وما يفعله الناس الآن من نثر الحناء على بدنه عوضاً عن هذا كله ففعلٌ جَيِّد، لكن ينبغي أن يكون معها مقدار ثُلُثِها رَيْحَاناً مسحوقاً، ومقدار سدسها ملحاً.

«ويجب أن يكون غذاء هذا الطفل اللبن فقط، من غير أن يدخل عليه طعام، فإن ذلك يسدده ويورثه التُّخَم والجَرَب والقُروح. وأكثر مرض الأَطفال وموتهم سريعاً، من الأَطعمة التي تدخل عليهم، بل يبقى الطفل على لبن أمِّه ـ وهو الغذاء الذي أعدَّته الطبيعة ـ حتى تطلع أسنانه.

«وينبغي أن يغسل في كل يوم بالماء الفاتر في هواءٍ معتدل.

«وأما رياضته فيكفي منها تحريكه في المهد قبل إرضاعه، فإذا ارتاض واستحم أُرضِعَ. ثم يلزم السكون وينام.

«وينبغي استعمال الأَلحان والأَصوات المطربة والمحركة للنفس أثناء التحريك في المهد، فالأَول يصلح النفس والثاني يصلح البدن.

«وإذا ظهرت أسنان الطفل فلا بأس بأن يطعم من الأَشياء الرطبة اللينة، كلباب البُرّ مغموساً في لحم قد طبخ ببقل، وتنفعه أيضاً أمراق الفراريج الصِّغار، وتصنع له

19) هو أبو مروان عبد الملك ابن زهر الإيادي، مؤلف كتاب الأَغذية، وكتاب التيسير في المداواة والتدبير، وغيرهما، توفي عام 557 هـ / 1162م.

بلاليط من الكعك والفانيد، وتوضع في يده ليمصها. ويُدلك لسانه على الريق بـالعسل وسحيق الزنْجَبِيل ليسهل عليه الكلام.

«وإذا أُطعم طعاماً فلا يكثر عليـه معـه من لبن أُمـه، وليُرضَع بعـده ليكون لـه بمنزلـة الشراب مع الطعام. وليكن إطعامه الطعـام بتـدريج مثل أن يطعم يومـاً ويترك على لبنه ثلاثة أيام، ثم يطعم يومين ويترك على لبنه ثلاثة وهكذا... حتى لا يضرّه.

«وإذا فُطم فلا تقطع له اللبن بمرة، وليترك على الطعام يوماً ويُرضع معه في الثـاني، ثم يترك يومين ويرضع معه في الثاني، ثم يترك يومين ثم يرضع في الثـالث، وهكـذا حتى يصير الاغتذاء بالطعام عادة، فيقتصرَ عند ذلك عليه. ولتكنْ أطعمتـه لينـةً معتـدلـة. وهكذا يكون تدبيره إلى أن يقوى على المشي ـ وذلك في السنـة الثـالثـة ـ وبعـد ذلـك يأخذ في الرياضة كل يوم عند قيامه من النوم، ثم يُدلـك ويحمم وبعـد ذلـك يتنـاول غذاءه على ما يجب، ثم يُزْجَرْ عن الحركة بعد الغداء، ويمنع من شرب الماء بـإثره، فـإذا غلب على الظن أن طعامه قد نزل عن معدته شرب.

«ولا ينبغي أن يُحمل الطفل في الزجر والتأديب قبل سبع سنين، فإذا أكملها فلا بـأس بأن يدخل المسجد [20] ويوصى مؤدبُـه أن لا يعنف عليـه، فـإن ذلـك يكسر نشـاطـه ويمنع من حسن نشره، حتى يبلـغ عشر سنين فـلا بـأس بـالـزجر المعتـدل في التـأديب والتعليم. وليكن هذا تدبيره إلى كال أربع عشرة سنة».

---

20) يقصد بالمسجد : المدرسة أو الكتاب.

رحلة ابن رُشَيد[1]
تاريخ حافل للثقافة والفكر في القرن السابع

تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة
تقديم : عبد الكريم غلاّب

في بداية الستينات تعرفت على الصديق العالم المحاضر الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة في زيارة علمية قام بها إلى المغرب. والدكتور ابن الخوجة يدخل باب الصداقة والودّ من غير استئذان، ومن أوسع أبوابه. ولذلك لم يكد يصل إلى المغرب حتى تعرف عليه، وتعرف على معظم المثقفين بالمغرب، في مختلف اتجاهات الثقافة. وطرق باب دار الفكر ـ مقر اتحاد كتاب المغرب آنذاك ـ وشهد وشارك في النشاط الثقافي والمناقشة الجادّة التي كانت تحفل بها الدار. وفي بضع ساعات أصبح وكأنه عضو في الاتحاد، وبين مؤسسيه، يعالج اهتمامات الاتحاد الثقافية لأنها نفس اهتمامات تونس الثقافية.

منذ تعرفنا على الدكتور ابن الخوجة وهو يتحدّث عن ابن رشيد، لأن اهتمامه العلمي، بعد أن حصل على الدكتوراه من باريس، انصبّ على الرحالة العالم المؤرخ السبتي ابن رّشيد، ولأن رحلاته للمغرب وإسبانية عن طريق المغرب، كانت من أجل ابن رُشَيد. فكان رحالة من أجل «الرحلة». ولم تقل رحلاته إجهاداً وبحثاً عن ابن رُشيد نفسه. ولعله وجد من المتاعب في وقت الطائرات ما لم يجده ابن رُشيد في وقت الجمال والقوارب الصغيرة !

---

1) ابن رُشَيْد، أبو عبد الله محمد بن عمر الفهري السبتي، «مِلْءُ الْعَيْبَة بِمَا جُمِعَ بطُول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة»، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، جزءان، الثاني سَنة 1402 = 1982. الثالث سنة 1983، تونس.

ذلك أن ابن رُشَيد أتعب نفسه، وأتعب الناس. وفي مقدمة من أُتعبهم، ابن الخوجة. فكتب رحلة فريدة من نوعها، وتعرضت رحلته لما تتعرض له الكتب الفريدة النادرة، تجولَتْ في الآفاق، وَفُقِد بعضها في مختلف الآفاق، وَتَلِفَت أوراقٌ منها واختلطت أخرى.

البحثُ عن الضائع والتَّالِفِ والمختلط من هذا الكتاب الفريد، وإعادته سالماً مصحَّحاً الى الدارسين والباحثين، هو بعض متاعب الدكتور ابن الخوجة، وهو يحقق رحلة ابن رُشَيد المسمَّاة ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة.

ومن هنا أيضا جاءت الرحلة الطويلة التي قام بها الدكتور ابن الخوجة في مدى عشرين سنة لتحقيق رحلة قام بها مؤلفها في مدى ثلاث سنوات (683 هـ - 686 هـ) لأَن متاعب الدكتور ابن الخوجة في البحث عن الأَصل وجمع نسخه، ومقابلتها وتحقيقها وبحثها، لم تكن تقل عن متاعبها مع المطبعة التي تقف في كثير من الأَحيان - رغم التقدم الفني - عاجزة عن إخراج كتاب علمي، في وقت لا تعجز فيه عن طبع كتب أُخرى ليست بمستوى كتاب «ملء العيبة».

☆ ☆ ☆

وقد قام ابن رُشَيد برحلته في عصر بني مرين (بين بداية القرن الثالث عشر ومنتصف القرن الخامس عشر). واجتاز المغرب في هذا العصر ظروفاً سياسية صعبة نظراً للتحولات التي كانت تكتنف منطقة الغرب الإسلامي جميعه بما فيه الأندلس. ونظراً لرغبة المرينيين في بعث المجد السياسي الكبير الذي كوَّنه للمغرب المرابطون، وبلغ قمته في عهد الموحدين، كانت رغبتهم في الحفاظ على الأَندلس وفي توحيد المغرب العربي، وفي استمرار نشر الإسلام في إفريقية، كان كل ذلك يملأ عهدهم السياسي في بدايته بالمتاعب ولو أنهم عرفوا نحو قرن من الاستقرار والازدهار والعمران والغنى. ولكن

السياسة ليست كل شيء في ازدهار الحياة الثقافية، فقد عرف العهد تبَادلاً ثقافيـاً مهماً، وسعة في الأفق، وحرية واسعة لإيواء كثير من المثقفين الذين قدموا من الأندلس، وفي استقطـاب كثير من المثقفين من مختلف أنحـاء البـلاد، ورفـع مكانتهم وإعـلاء شـأنهم. وتنفس المثقفون المغاربة الصعداء، فتبـادلوا المعرفـة بينهم، وهـاجروا في سبيلهـا. وكان منهم رحالون كبار، يذكر التاريخ من مشاهيرهم ابن رُشَيد والعبدري وابن بطوطة.

وما من شك في أن الرحـالين ـ الحجـاج بخـاصـة ـ كانوا كُثراً، ومنهم علمـاء ومثقفون. ولكن الكتاب منهم كانوا ـ فيما يبدو ـ قلـة. ويعطي هؤلاء الثلاثـة صورة عن اتسـاع أفق الثقـافـة، وعن دقـة الملاحظـة والرغبـة في المعرفـة والاتصـال الفكري (ولو أن ابن بطـوطـة دون زميليـه في مجـال الاتصـال العلمي والأدبي، ويفـوقهما في مجـال الاتصـال الاجتماعي ودقة الملاحظة وقوة المغامرة).

ولا غرابـة في ذلـك، فقـد انتـج عصر المرينيين حيـاة عقليـة واسعـة، وظهرت فيـه شخصيات بارزة، وعاش في المغرب من غير المغاربـة أفـذاذ استفـادوا من المغرب علمـاً، وأفادوا بعلمهم وأدبهم، فكانوا بذلك مدينين للمغرب.

عرف هذا العصر من الأدبـاء والعلمـاء ـ مثلا ـ، مـالـك ابن المرحل السبتي أو المـالقي، (ولد سنة 604 هـ)، وقد تعـاصر مع ابن رُشَيـد، وتبـادل معـه صـداقـة علميـة. وعبـد العزيز الملزوزي المكناسي (توفي سنة 697 هـ)، وابن رشيق الأديب العالم المؤرخ الهجاء (توفي سنـة 696 هـ) بتـازة، وابن عبـد الملـك المراكشي (634 هـ ـ 703 هـ)، صـاحب «الـذيل والتكملـة لكتـابي المـوصـول والصلـة»، وأبـا العبـاس أحمـد بن البنـاء المراكشي (654 هـ ـ 721 هـ)، أكبر ريـاضي عرفـه الغرب الإسـلامي. وممن وجـد في المغرب في هذا العصر، علماء من الشرق والغرب، من الأنـدلس وتونس، في مقـدمتهم ابن خلـدون

(732 هـ ـ 808 هـ)، وقد قضى بالمغرب أزهر حياته التكوينية والسياسية والثقافية، فانتقل إلى فاس وسنه ثلاث وعشرون سنة، أي سنة 755 هـ، وغادر المغرب سنة 763 هـ، وهي سنوات حافلة بالانقلابات والاضطرابات السياسية، وحافلة أيضاً بالمثقفين والعلماء والأدباء الذين أخذ عنهم ابن خلدون في جامعة القرويين، ذات المجد العلمي الزاهر؛ وفي مقدمتهم كذلك لسان الدين ابن الخطيب الأندلسي (713 – 776 هـ = 1313 – 1374م) وقد تردد على المغرب سفيراً، حتى استقر به منفياً مستفيداً وكاتباً ومؤلفاً وشاعراً. وكتب مجموعة من الكتب في التاريخ والأدب والطب. وهو كزميله ابن خلدون مغربيان فكرياً وثقافياً. يقول الأستاذ عبد الله عنان في كتابه عن ابن الخطيب : «إن الفترات التي قضاها ابن الخطيب من حياته في المغرب لم تكن فترات عابرة، بل كانت بالعكس فترات أصيلة، سواء بالنسبة لتطور حياته، أو بالنسبة لإنتاجه الفكري. ذلك أن ابن الخطيب قد وضع معظم مؤلفاته بالمغرب، وتأثر إنتاجه الفكري بظروف حياته، المستقرة أحياناً، المضطربة غالباً في ذلك القطر المغربي الذي أحبه، والذي شاء القدر أن يطوي فيه حياته، وأن يثوى في أرضه الثواء الأخير.. وقد قضى ابن الخطيب أخصب حياته في المغرب، وهو يعد بلا ريب، من مفاخر المغرب، كما أنه من مفاخر الأندلس». ومنهم ابن مرزوق الخطيب التلمساني (ولد سنة 710 هـ)، وقد أقام في المغرب منذ سنة 754 هـ، وألف في المغرب كتاباً مهماً عن الدولة المرينية، وخاصة أبا الحسن. وغامر في الميدان السياسي حتى إنه سجن مرتين على غرار ما حدث مع ابن خلدون وابن الخطيب.

في هذه البيئة العلمية وجد ابن رُشَيد، وتعلم وتثقف واتصل، بما برهنت عنه رحلته من رغبته في الاتصال العلمي. وكانت رحلته نتيجة هذه البيئة العلمية التي عرفت كذلك كثيراً من المنافسات في التحصيل والتأليف. وقد أكبره كثير من المعاصرين، لعلمه ولكتابه الفريد الذي يؤكد شخصيته وثقافته. وقد شهد له بهذه المكانة ابن الخطيب في «الإحاطة»، فلم يترك صفة علمية إلا وصفه بها من الحفظ والنقل، والأصالة

والضبط، والإسناد والعدالة وجمع الكتب، والاضطلاع بالعربية واللغة والعروض، والتفسير والأدب والتاريخ والقرآن...

ولهذه المكانة العلمية استدعي إلى غرناطة حيث ولي مناصب علمية مهمة، منها القضاء. ثم عاد لأسباب سياسية إلى مدينته سبتة سنة 708 هـ فاراً بنفسه من المحنة.

رحلة ابن رُشَيد نوع خاص من الرحلات التي اشتهر بها المغاربة. هي رحلة علمية، رغم أن الدافع الظاهر لها هوالحج وزيارة قبر الرسول. وأغلب الرحالين المغاربة كانوا يوفقون بين أنواع الرحلات ـ وخاصة الحجازية منها ـ فتكون رحلاتهم علمية دينية في نفس الوقت، لأنهم لا يفرقون بين العلم والدين. فالعلم عندهم تدين، والدين عندهم علم. ولذلك فأغلب الرحالين الذين ذهبوا للحج أطالوا طريقهم فمروا بعواصم العلم ليستفيدوا ويفيدوا، وليدرسوا ويعلموا في نفس الوقت.

وامتاز ابن رُشَيد بأنه لم يهتم إلا قليلاً بالرحلة «السفرية» في كتابه هذا، وإنما انصب اهتمامه على الرحلة العلمية من خلال العلماء والمثقفين الذين اتصل بهم، وحاورهم رواية ودراية وتعلماً واستجازة، فاستفاد منهم وأفاد عنهم من خلال التراجم التي كتبها، فترك لنا تراثاً علمياً مهماً يعتبر ثروة عن الحياة الثقافية والفكرية في المنطقة العربية الإسلامية الممتدة من الخليج إلى المحيط في القرن السابع الهجري.

وشمولية الثقافة والعلم في العصر الإسلامي الوسيط، لا يعادلها إلا شمولية فكر العلماء والمثقفين في ذلك العصر. وابن رُشَيد السبتي المغربي من بين هؤلاء المثقفين الذين كانوا يجمعون بين الأدب والفقه والحديث، ولذلك كانت اتصالاته تشمل الفقهاء والأصوليين والمحدثين والمتصوفين، والأدباء والشعراء، والنحاة والرواة، وكل من يتصل بسبب إلى العلم.

الرحلة كانت امتحاناً لرجل عالم لم يكن يقل ثقافة ومعرفة عن الذين اتصل بهم وتعرف على علمهم وثقافتهم. فهو ابن سبتة وفاس. وهما المدينتان اللتان أنارتا سبيل الفكر والمعرفة في قرون من تاريخ هذه البلاد. ولد في سبتة سنة 657 هـ، ومات في فاس سنة 721 والحكم يومئذ للمرينيين، وقد جمعوا بين ثقافة المرابطين والموحدين وعطائهم الفكري والفني للمغرب.

وثقافة أبي عبد الله محمد بن عمر بن رُشَيد جمعت بين علوم العربية والحديث والفقه والأدب. ولهذا كان يتجول في مختلف دور المعرفة القريبة من بلدته، فَدَرَسَ بالأندلس وفاس ومراكش. وكان طموحه أكبر من وطنه. فقام برحلته الفريدة، التي قصد منها إلى المعرفة بالإضافة إلى الحج، فمن سبتة إلى المرية إلى بجاية وتونس، فالأسكندرية فالقاهرة فالقدس فدمشق وغيرها من المدن السورية، ثم المدينة المنورة ومكة المكرمة. وعاد منها عن طريق مصر وطرابلس والمهدية وتونس وبونه. ثم ركب البحر إلى مالقة ورنْدة والجزيرة الخضراء فسبتة.

ثلاث سنوات قضاها في هذه الرحلة العلمية، قابل فيها عشرات العلماء والمحدثين والرواة والباحثين والأدباء. فكان يبحث في هذه الرحلة عن العلم، ولكنه لم يكن يكتفي بما يسمع، وإنما يكتب ويلاحظ ويترجم للذين اتصل بهم، حتى جمع هذه المَعْلَمَة الفريدة في تاريخ الثقافة والفكر في القرن السابع.

الرحلة في الحقيقة لا تجمع تراجم من صِنْف التراجم التي تجدها في كثير من كتب التراجم. وإنما هي مذكراتُ شاهد عصر عن علماء اتصل بهم وأخذ عنهم. فليست مصادره الكتب والآثار. ولكن مصدره الأساسي الاتصال المباشر، والاتصال أصدق طريق للمعرفة. وكان غرضه من هذا الاتصال ـ كما يقول الأستاذ ابن الخوجة في المقدمة ـ الانتفاع بما عندهم من أخبار وأحاديث، وفهارس وسماعات ، وتقييد الأسانيد والانتظام في سلكها بما يحصل عليه من إجازات.

قراءة ترجمة واحدة من هذا الكتاب الحافل بالتراجم تؤكد منهجه في الاستقصاء والبحث والاستفادة والتسجيل.

ولنأخذ مثالا من ذلك ترجمته لأبي بكر بن حبيش التي افتتح بها الجزء الثاني. فقد زاره ابن رُشيد ولزمه مدة إقامته بتونس. واهتم في التعريف به بذكر اسمه ونسبه، كما سمع منه وكما قرأ عنه، ثم يذكر منشأه فيقول عنه إنه من مُرسية، نشأ بها وتولّى القضاء فيها وتجول ببلاد الأندلس، ثم انتقل إلى بجاية، ثم إلى تونس واستقر بها.

تقرأُ هذه الترجمة فتعرف عن صاحبها علمه، وأخلاقه وشيوخه، وتلاميذه ومجالسه، والكتب التي درسها على شيوخه ودرسها لتلاميذه. ويعرف الرحالة، في إيجاز، بهؤلاء الشيوخ ومنزلتهم في العلم. ويعنى بالأخص بشعر المترجم له، يرويه كما يروي كثيرا من القصائد والمقطعات والأبيات التي رويت للمترجم له، أو أنشدت بمجالسه. وهذا الأُسلوب الاستطرادي الأدبي ينهج فيه نهج الأَمالي، ويعنى فيه بالأَخص بالشعر المعاصر له. وبذلك جاءت هذه التراجم ديواناً حافلا، لا أظن أن مؤرخي هذا العصر يستغنون عنه في دراستهم للحياة الأَدبية. وما من شك في أن رحلة ابن رُشَيد ستكون المصدر الأَهم ـ وربما الأَوحد ـ لهذه النصوص الأَدبية.

رغم هذا الاستطراد، الذي لا يكاد يخرج فيه المؤلف عن التعريف بعلم المترجم له وثقافته الأَدبية، فإن منهجه يخضع لكثير من الضبط. فبعد أن يحدثنا عن نسب المترجم وأصله، يلخص في عبارات دقيقة جماع شخصيته العلمية والأَدبية، وفي ذلك نتعرف على الرجل قبل أن يدخل في تفاصيل صلته به وكتبه وشيوخه وأشعاره.

والمثال من ترجمة ابن حبيش : قال عنه بعد أن تحدث عن نسبه وموطنه : «وكان متفنناً في العلوم، منصفاً فيما يَعِن من الفهوم، متقدم القدم في صناعة البيان، متمكن

اليد من ناصية الإبداع والإحسان، تلج دُررُ كلمه أصداف الآذان بغير استئذان، فريدٌ في دهره، أميرٌ في نظمه ونثره. أما النظم فبيده عِنانه. وأما النثر فإن مال إليه توكف له عَنانه، مع تواضع زائد، على صلة مجده عائد».

هذه الفقرة تكاد تختص كل جملة منها بمعنى، فترسم بذلك صورة متكاملة عن شخصية الرجل العلمية والأدبية والخلقية والمجدية. ورغم ما يبدو فيها من سجع غير نافر ولا متكلف، فإنها دقيقة في التعبير والتعريف.

ولا يكاد الكاتب يلتزم هذا السجع، فإن أسلوبه سلس مسترسل مركز، ينتقل بسرعة من موضوع إلى موضوع. ولذلك فالتراجم الحافل بها مركزة هادفة.

منهجية الرحالة في كتابة هذه التراجم، أنه خص كل جزء تقريباً ببلد. فالجزء الثاني مثلاً خاص بتونس عند زيارته لها في طريقه إلى الحج. والجزء الثالث عن الأسكندرية والقاهرة، والخامس خصصه للحرمين الشريفين. والسادس خصصه للعودة من الأسكندرية إلى تونس عن طريق طرابلس والمهدية، ويترجم فيه لكثير من الأعلام، حتى الذين لقيهم في المركبة التي أقلته من الأسكندرية إلى طرابلس. ويعود إلى تونس فيترجم لمن لقيهم من جديد. والسابع خصصه للعودة من تونس إلى سبتة عن طريق عنّابة ومالقة ورنْدة والجزيرة الخضراء. وبذلك تستطيع عند الإلمام بكل هذه التراجم، أن تتعرف على الحياة العلمية والأدبية المعاصرة في القطر بخاصة، ثم في الوطن العربي الذي زاره بعامة.وتستطيع بسهولة أن تستخلص من كل ذلك ثقافة العصر ومستوى الإبداع الأدبي، كما تستطيع أن تتعرف على الصلات بين الأندلس والمغرب وتونس ـ مثلا ـ من خلال الرجال الذين تنقلوا بين هذه الأقطار. كما تستطيع أن تتعرف على اهتمامات العلماء في كل قطر منها. بعضهم يغلب عليه الحديث وبعضهم الفقه، وآخرون الأدب. وتستطيع إلى جانب ذلك كله أن توازن بين

مستويات التفكير والرواية، ومستويات الإبداع الشعري على الأخص، بين هذا القطر وذاك ممن تناولهم الرحالة في كتاب «ملء العيبة».

مقارنة جزئية بين تونس ومصر، نأخذ فيها مثالاً من مصر وآخر من تونس، لنؤكد أن المقارنة بين العلماء والمثقفين عموماً، قد تسفر عن رؤية واضحة عن الاتجاهات العلمية والأدبية ومستواها واتفاقها أو اختلافها بين مختلف الأقطار العربية، في عصر لم تكن فيه المطبعة ولا المواصلات، مما يؤكد وحدة الثقافة وتقارب المستوى.

نأخذ من مصر الأسكندرية، ضياء الدين أبا الحسن علي الخزرجي، وهو غرناطي، انتقل في شبابه إلى مصر، مما يزيد في تأكيد هذه الوحدة الثقافية من خلال رجال العلم والأدب. وثقافته، كما يؤكد ابن رُشيد، مشتركة، حديثاً وروايةً ولغة وأدباً.

يهمنا من أدبه شعره الذي روى منه ابن رشيد قصيدتين ومقطعات. مضمون هذا الشعر يكاد ينحصر في التوجيه الديني والخلقي والتفكير في قيم الحياة. وقد يكون هذا الاتجاه جاء في آخر حياة الشاعر، فقد التقى به ابن رشيد وقد بلغ الخامسة والتسعين من عمره. وكف بصره أو ضعف، ولكنه كان ما يزال في وعيه الكامل وسلامة ذاكرته.

أما أسلوب شعره فيمتاز بالجزالة والتمكن من اللغة، والانسياب والدقة في التعبير عن المضمون.

يتحدث عن الدنيا فيقول :

فأي عيش بها ما شابه غير وأي صفو تناهى لم يصر كدرا
كم سالم أسلمته للردى فقضى حتفاً ولم يقض من لذاتها وطْرا
ومترف قلبت ظهر المجن له ـ فعاد بعد علو القدر محتقَرا

طوبى لمن جال في فكره فنأى | عما تغيب يوماً منه أو حضرا
وقام في حندس الظلماء مجتهدا | يردد الذكر والآيات والسُّوَرا
حتى إذا الليل ولى منه أكثره | وراقب الوقت لما قارب السحرا
أهدت له نسمات اللطف ساعة هل | من سائلٍ قد دعا مولاه واعتذرا ؟

وفي قصيدة يعارض فيها «بانت سعاد» لكعب بن زهير يمدح فيها النبي ﷺ، يقول في مقدمتها :

سيان عندي ان بانت وان وصلت | فوصلها بنصال الصد مفصول
ما إن يدوم لها عهد وإن غدرت | فهو الوفاء وعهد الغيد ممطول
فاعجب لمن بالغواني قد غدا كَلِفا | وعقدهن، وإن آلين، محلول

ونجد في الخاتمة هذه الأبيات يخطاب سامعي القصيدة :

يا سامعيها تَسلوا عن كل واقعة | منها، فربَّ سؤالٍ فيه تحصيل
وأخلصوا دعوة منكم لناظمها | فعزمه بحلول الشيب محلول
وحين عاين شمس العمر قد جنحت | إلى الغروب شدا والقلب متبول

أنت ترى أن الشاعر يجيد في أسلوبه الرائق السلس، رغم ولعه بالجناس وتقابل الألفاظ وتداعيها. ولكنك لا تكاد تشعر بتكلف أو تمحل في التعبير عن المضمون الذي هدف إليه الشاعر مهما يكن مضموناً عادياً مكرورا.

ويخيل إلي أن الشاعر الخفاجي ظل متأثراً بالأندلس يعيش ـ أدبياً ـ على ذكريات الشعر الغرناطي الرائق.

أما مثال تونس فنأخذه من ابن حبيش (ج 2 ص 83 ـ 126). عالم مشارك فقيه، وأديب محاضر شاعر، وكاتب أندلسي الأَصل من مرسية. نشأ بها وولي القضاء، ثم تجول في الأندلس، وانتقل إلى بجاية، واستقر في الأندلس. لخص ابنِ رشيد خصائصه الفكرية والأَدبية في هذه الفقرة الدقيقة التي نقلناها آنفاً. ويزيد في التعريف به هذه العبارة أكثر دقة : «وكان شيخنا أَبو بكر جيد الفكر، حاضر الذكر، وكان أيام طلبه مصروف العناية إلى الدراية، ولكن مع ذلك لم يخل من السماع والرواية. ولو تشاغل بالرواية لا اتسع له المجال، فإنه لقي أعلاماً من الرجال».

ويتحدث المؤلف عن شيوخ ابن حبيش، ويعرف بهم في فقرات قصار، كما يتحدث عن الكتب التي درسها وسمعها من أساتذته وشيوخه، والكتب التي درسها تؤكد سعة الأُفق الثقافي والمشاركة العلمية للمترجم. فهم علماء وأدباء ونحويون ولغويون، وهي كتب علم وأدب وفقه ونحو ولغة.

ورغم أن ابن حبيش التزم في آخر حياته الا ينظم شعراً إلا في توحيد الباري ومدح الرسول وآل بيته، إلا أن ما روى له ابن رشيد من شعر في غير هذه الموضوعات، يؤكد قوة عارضته، وصدق موهبته، وسعة اطلاعه، وجمال قصيده.

وقد روى مقطعات من قصائده تؤكد هذا. منها هذه التي نختارها لتقدم لنا صورة عن شعر هذا العصر :

وأحورّ وسنان الجفون سقيمها ... مهفهف أثناء الوشاح هضيمها

من الإنس لم يدر الفلاة، وقد سبى ... لحاظاً وجيدا من مهاها وريمها

ضرعتُ إليه في الوصول فردني ... مردُ مليء بالحجاج عليمها

وهذه أبيات أخرى :

نفسي فـداك أمـا ترى صـوب الحيـا ... قـد رام أن يحكي غَميم نـداكا
والجـو منسكب الـدمـوع كأنـه ... يهـواك أو يرثي لمن يهـواكا
واليـوم منهـزم كـأن ذمـاءه ... صبري وقـد عنت لـه عينـاكـا
والليـل يبـدي ظلمـة في وحشـة ... كفـؤاد صبّـك أو كيـوم نـواكـا

وهذه قطعة وصفية رائعة :

أنعم بيـوم لـه في الحسن آثـار ... تقضى بـه لـك آمـال وأوطـار
وجـه الـزمـان ـ وقـد راقت محاسنـه ـ ... لـه سفـور ولـلإصبـاح إسفـار
والأرض في بركات منكم، فبهـا ... في الليـل والمحـل أنـوار ونـوار
والروض يهـدي نسيمـاً ليس يشبهـه ... في الطيب إلا ثنـاء منـك معطـار
والطير يفتنّ في الفتـان من نغَم ... تفسيرهـا لـك إجـلال وإكبـار
والشرق ذو شفـق في البحر مـؤتلـق ... كأنمـا المـاء شبت فـوقـه النـار
والشمس تطلـع كالـدينـار أخلص من ... محض النُضـار فهـامت فيـه نظّـار
تبـدو مـع المـاء طـوراً ثم يرفعهـا ... أوج ويـدفعهـا مـوج وتيـار
مـا كان للبحر إذا حـاكى يـديـك نـدى ... أن يمسـك الشمس فيـه وهي دينـار

من هذه النماذج ندرك قيمة شعر هذا الشاعر الفذ، وتمكنـه من لغتـهِ ومعـانيـه. وشعره ينقلنـا بسهولـة إلى الأنـدلس في عز مجـدهـا الأدبي. وتؤكـد هـذه النماذج تفـوق شعراء تـونس آنـذاك، وأغلبهم من أصـل أنـدلسي، على شعراء المشرق العربي آنــذاك، ويمثلهم

بـالأخص ـ حسب مـا بين أيـدينـا من أجـزاء الكتـاب ـ شعراء مصر القـاهرة والأسكندرية.

ولابن رشيد منهج علمي في كتابة هذه التراجم ـ التي هي أشبه بمذكرات علمية يعتمد فيها على مجهوده الخاص ـ الاتصال والرواية المباشرة والسماع ـ أكثر مما يعتمد على الكتب ورواية الآخرين.

المنهج العلمي يتمثل في :

ـ التعريف بالشخصية تعريفاً دقيقاً : المولد والنشأة والأصل والتدقيق في التاريخ. ثم الوصف المادي والخلقي. ومثال التدقيق في تاريخ المترجم له قوله : سألت الشيخ ضياء الدين الخزرجي عن مولده، فقال : «سني خمس وتسعون سنة. فعلى هذا يكون في حدود التسعين وخمس المائة». ويدقق في تاريخ مقالبته للشيخ فيقول : «وذلك في الثامن من جمادى الأخيرة سنة أربع وثمانين وستمائة».

وفي ترجمته للشيخ جمال الدين العطار (ج 3 ص 299) : «قراءة عليه بلفظي في جامع عمرو بن العاص رضي الله عنه بفسطاط مصر في صبيحة يوم الجمعة التاسع عشر لرجب عام أربعة وثمانين وستمائة. وهو أول حديث سمعته عنه...».

ومثل هذه الدقة نجدها في ترجمته لأبي الفضل الدميري حيث يقول : «ومما سمعته عليه جزء من حديث أبي الفتح نصر بن ابراهيم المقدسي الفقيه ـ وذلك في اثر صلاة الجمعة في السادس والعشرين لرجب عام أربعة وثمانين وستمائة بفسطاط مصر، بزاوية الإمام الشافعي من مسجد عمرو بن العاص رضي الله عنه ـ قلت له، أخبركم أبو الفضل مكرم

بن محمد بن حمزة بن أبي الصقر القرشي ـ قراءة عليه وأنتم تسمعون، في رابع ذي الحجة سنة خمس وعشرين وستمائة بجامع السراجين من القاهرة المعزية».

فأنت ترى أنه يدقق في الساعة واليوم والتاريخ والمكان والجزء من المكان والقطر. وهي دقة لا نكاد نجدها إلا عند بعض المحققين من رواة الحديث أو عند الباحثين من رجال العلم المحدثين.

ـ التعريف بعلم المترجم له. ويتبديء بعلوم الحديث والرواية مثلا، إن كان المترجم من رجال الدين وعلم الحديث. وفي هذا الجزء يتحدث عن شيوخه الذين روى عنهم ودرس في مجالسهم. ولا يغفل، وهو يتحدث عن صلة المترجم بشيوخه، ذكر تاريخ هذا الاتصال ـ وهي دقة وضبط قلما تجدهما عند الأقدمين ـ مما يساعد على التثبت في ضبط التطور الثقافي من خلال ضبط تاريخ الاتصال بين العلماء وتاريخ رواية الشعر عن الشاعر نفسه مثلا، وتاريخ وجود الكتب التي سمعها الراوي عن المروي عنه. وقد يكون بعضها قد ضاع الآن، ولكنا نتعرف على وجودها في عهد ابن رشيد أو في عهد الشخصية التي يترجم لها. ثم يروى عنه ما أنشده من شعره فيكتبه رواية عن الشاعر نفسه. وتبلغ به الدقة أحياناً في الرواية فيقول مثلاً : «أنشدنا شيخنا ضياء الدين هذا ـ الخزرجي ـ قصائد من قيله، وأمر أن يكتب لنا بعض شعره ودفعه إلينا.. فما قرىء لي عليه، وأنا أسمع : (ج 3. ص 46) «الشيخ الخزرجي كان قد نيف على الخامسة والتسعين، وكف بصره». ولذلك تجد الكاتب يدقق في طريقة الرواية، وفي كل كلمة يقولها : أمر أن يكتب لنا. ودفعه إلينا... قرىء لي عليه وأنا أسمع.

ـ من باب الدقة في منهجه العلمي نجده ينسب كل عالم إلى بلده الأصلي ويذكر التاريخ الذي هاجر فيه، هو أو جده ليلتحق بالقطر الذي التقى به فيه. فهذا أبو بكر القسطلاني الذي لقيه وصحبه وروى عنه في القاهرة، ينسبه إلى قسطيلية من

بلاد الجريد. وأصل آبائه منها. ويسأله في ذلك فيملي عليه : «جدي أمين الدين أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن، خرج من توزر وجاء إلى مصر بكتاب من عمه الشيخ الصالح أبي بكر بن الحسن..» (ج 3. ص 415). وعن الخزرجي يقول : «مولده ببيغو (مدينة بالأندلس من عمل غرناطة)، رحل عن الأندلس قديما واستقر أخيرا بالأسكندرية» (ج 3، ص 43).ويقول في ترجمة أبي محمد الخلاسي : «وممن لقيته بتونس حماها الله، الشيخ الصالح الصوفي الزاهد الفاضل أبو محمد عبد الله بن يوسف بن موسى الخلاسي.. ثم رحل وحج ونزل تونس». (ج 2. ص 321). وعن الأشعري يتحدث فيقول : «الأديب الأبرع أبو العباس أحمد بن محمد بن ميمون الأشعري المالقي. انتقل منها صغيراً. أظنه ابن اثنتي عشرة سنة مع أبيه رحمه الله. فنزل تونس وبها قرأ وتعلم..» (ج 2، ص 409).

وهكذا يستطيع مؤرخ الثقافة العربية أن يتعرف على هذه الموجات العلمية التي جعلت المغربي أو الأندلسي مثلاً ينتقل إلى تونس أو مصر، والتونسي ينتقل إلى تونس أو مصر، والتونسي ينتقل إلى مكة أو المدينة أو الشام. وعن طريق هذه المعرفة الدقيقة نتفهم جيدا مسار الثقافة العربية الإسلامية ووحدتها، كما نتفهم جيدا الهجرات الكثيرة سواء فراراً من احتلال الأندلس مثلا، أو طلباً للمعرفة في البيئات التي كانت الثقافة فيها مزدهرة.

ـ ويدخل في منهجه العلمي أسلوب المحاضرة أو الامالي. ورغم أنه يستطرد، ويطيل أحياناً في الاستطراد، إلا أن ما يستطرد فيه يتصل بالموضوع الأصيل الذي يتحدث عنه. في ترجمته لأبي بكر ابن حبيش مثلا، يورد طريفة من طرائف المساجلة الشعرية. فقد روى أن ابن حبيش امتنع عن قول الشعر في غير توحيد الباري أو مدح نبيه وأهل بيته. ولكن حينما يخاطبه أحد رواده شعرا يجيب عنه تلميذه الخاص أبو محمد عبد الواحد بن محمد بن مبارك. وفي ذلك يورد ابن رشيد قصيدة له بعث بها إلى

ابن حبيش «أستدعي أنسه، وأحرك الكريمة النفيسة نفسه، وأشكر لقاءه وبره واحتفاءه» ومطلعها :

وصلتَ أبا بكر، غريباً لتونسا فاقررت عيناً بالقدوم لتونسا

فأجابه ابن مبارك على لسان شيخه :

وردت فأوردت المنى ما تبجسا لديك من الفضل الذي جل مونسا

وكتب إليه الوزير أبو عبد الله بن الحكيم قصيدة يتطلع فيها إلى زيارته مطلعها :

ما للغريب إذا تذكر آله وبلاده، لم يستطب أحواله
وإذا تنسم نفحة من أرضه أضحى يردد للجوى أعواله
وغدا يسح مدامعا ينسيك من وبل السحاب بسكبها هطَّالة

فأجابه ابن مبارك تلميذ الشيخ بقصيدة طويلة مطلعها :

ألف السقام فما يريد زواله ولهانٌ ينعم إذا تعذب بالَه
دنف أطاع من الصبابة أمرها أتراه لا يعصي إذن عذاله
نادته منك لواحظ منهوكة نهكته حتى ما تبين خياله

هذا النوع من الاستطراد كان معروفاً عند مؤلفي ذلك العصر، ولكنه لا يبعد بابن رشيد عن منهجه العلمي الدقيق. إذ أنه يريد أن يؤكد به ظاهرة انصراف ابن حبيش

عن نظم الشعر في غير ما التزم به، ولكنه ينتدب لذلك تلميذاً له يرضيه أن يجيب قصاده من الشعراء بشعر جيد.

ـ الفكرة المعلمية في الكتاب جعلته غزير الفائدة، حافلا بالمعلومات التي تعتبر شهادة معاصرة، مما يكسبها قيمتها العلمية. والمعلومات التي تحفل بها هذه الرحلة تتناول الحياة العلمية في الوطن العربي جميعه من الأندلس حتى بلاد الحرمين. ولا تكاد توجد ترجمة لعلم من الأعلام الذين اتصل بهم إلا تحدث فيها عن شيوخه تعريفاً بهم، وعن الكتب التي درسها تقويماً وتعريفاً وتأريخاً، وعن الكتب التي ألفها. وقد تكون بعض هذه الكتب قد ضاعت، ويبقى التعرف عليها في مصادر قليلة في مقدمتها وأصحها ـ لأنها شهادة معاصر كما قلنا ـ رحلة ابن رشيد.

ولنأخذ كمثال، ترجمته لأبي جعفر اللَّبلي (ج 2، ص 250)، يتحدث عن الاتصال به في تونس في أسطر قليلة، ولكنه يخصص الترجمة الطويلة لمعلومات فريدة يبدأها بمن سمع منهم في بلاد الأندلس، وفي سبتة، ثم ببجاية وتونس والأسكندرية والقاهرة ودمشق، ويعرف بهؤلاء الأعلام الذين لقيهم اللبلي. بعد ذلك يتحدث عن كتبه، ما صنف منها بالمغرب وما كتبه بالمشرق زيادة في الدقة والضبط. وينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن الكتب التي رواها، يعرف بهذه الكتب ومؤلفيها، ومن رواها عنهم اللبلي وقرأها عليهم، كتب أدب ولغة ونحو وحديث وقراءات وفقه. ومن الكتب التي قرأها اللبلي على شيوخه ندرك الأفق الثقافي الذي عرفه الوطن العربي في القرن السادس والسابع، والمتعة العلمية التي كان يجدها العلماء وهم ينتقلون راحلين بين المحيط والخليج، يبحثون عن العلماء أينما وجدوهم، يستمعون منهم، ويدرسون عليهم الكتب، ويسجلون إملاءاتهم، ويناقشونهم قضايا العلم والأدب، يقولون الشعر ويروون عنهم شعرهم وشعر غيرهم.

ورحلة ابن رشيد من الكتب النادرة التي تقدم لنا هذا النموذج من المعرفة. ولذلك تعتبر مصدراً مهماً لتاريخ الثقافة العربية والإسلامية في العصر الوسيط.

بقي أن أشير إلى الجهد الذي بذله العلامة الدكتور الحبيب ابن الخوجة في إخراج الرحلة إخراجاً علمياً. وهو جهد يتحدث عنه الكتاب نفسه. ولكن الإشارة إليه تزيد في التعريف بهذا التراث العلمي الذي بذل فيه المحقق فوق ما بذل المؤلف من جهد. فقد نهج ابن الخوجة نهجاً علمياً في البحث عن مخطوطات الكتاب، حتى وقع على جزء من المخطوطة الأصل التي هي مسودة المؤلف. وعانى في النسخة خلطاً ليس غريباً في كتاب كتب منذ نحو سبعة قرون، فقد أدرجت في بعض الأجزاء أوراق أجنبية ليست من الرحلة، وسقط منها أوراق كان من الضروري أن يبحث عنها في مخطوطات أخرى. وكان على المحقق أن يقارن بين الخطوط التي كتبت بها النسخة التي اعتمد عليها، وكتب جزء منها بخط المؤلف، ولكنه يختلف قليلا أو كثيراً عما عرفه من خط المؤلف.

لم يصل المحقق لهذه النسخة إلا بعد معاناة. فقد بحث عن الكتاب في فاس ومراكش، وعن بعض الأجزاء منه في الأسكندرية والقاهرة والحرمين الشريفين. وانتهى به التطواف ـ بعد الأستانة والمكتبات الكبرى في أوربا ـ إلى الإسكوريال، حيث وجد أجزاء أو قطعاً متفرقة على الرفوف، غير مرتبة، وتحمل أرقاماً مختلفة، وفيها الأجزاء الثاني والثالث والخامس والسادس والسابع. وقد تأكد للمؤلف أن النسخة مغربية، كانت لدى المؤلف في سبتة وفاس مسودة بخطه. ما عدا الجزء الثالث فهو بخط غيره. والنسخة على ذلك مبتورة من أولها ووسطها. إذ ينقصها الجزء الأول، وهو الذي يتحدث فيه عن بداية رحلته من سبتة إلى بجاية، والرابع وهو الذي يتحدث فيه عن رحلته من مصر إلى بلاد الشام، بما فيها دمشق والقدس والخليل ونابلس.

وقد بذل المحقق مجهوداً كبيراً في ضبط الأعلام والتعريف بها والتعليق على كتب هؤلاء الأعلام مع ذكر المصادر التي اعتمد عليها، مما ضاعف من حجم الكتاب وأكمل معلوماته. وأنهى الجزئين اللذين صدرا حتى الآن (الثاني والثالث) بمجموعة من الفهارس العلمية للألقاب والبحوث التي اشتهر بها العلماء، وللأعلام التي وردت في كل جزء من الكتاب، وللأماكن والبلدان، وللكتب التي أشير إليها في النص، وللآيات والأحاديث والآثار والأشعار التي وردت في النص، وللتراجم التي تضمنها الكتاب.

وبذلك تكون رحلة ابن رشيد مطبوعة طبعاً علمياً وفر لها المحقق كل ما يملك من جهد مشكور. نرجو له كامل التوفيق وصبر أيوب مع المطبعة حتى ينهي هذا العمل الجليل الذي بذل فيه - إلى جانب جهوده العلمية الأخرى - جهد العلماء وصبر الباحثين وتفاني المخلصين. ولعل أكبر جزاء لهذا الجهد العلمي أنه قدم عملا كبيراً لتاريخ الثقافة والفكر في الوطن العربي مما لا يوفيه حقه أي جزاء.

القانون الوضعي

كونستنتان تساتسوس

القيم المطلقة أساس الفكر الإنساني، وهي في تصورها العملي واجبات مطلقة كالعدالة والقوانين الخلقية... لكن هذه القيم تصبح نسبية عندما نضعها في مجال التنفيذ.

لا شك أن القيمة الإنسانية العليا هي الحرية، والحرية حرية ذاتية تتعلق بالأخلاق، وحرية اجتماعية تتعلق بالعدالة. لكن إلى جانب هذه المطلقات، فإن الإنسان والتاريخ ينتميان إلى عالم الواقع الملموس، وهو نسبي، يتصارع مع الواجبات المطلقة، إلى أن يدخل بين الجانبين عاملٌ «تنظيمي»، ذو قوة ضرورية كافية، ليفرض عليهما التساكن والتوافق. وعندئذ تتحول الحرية من الطور المطلق إلى الطور النسبي، لتستجيب لشروط الواقع، وتلبس لباس القانون، وذلك بخضوعها لظروف الزمان والمكان، واعتمادها القوة والقهر الجسدي لتعلُّقها بمجتمع إنساني تتجاذبه النزعات والأطماع.

فاعتماد القهر يتنافى مع القيم المطلقة، والتعلق بمجتمع متعدد الأهواء يقتضي وضع قواعد عامة صياغةً وتنفيذاً.

أما العدالة، وقد انتقلت من المُطلَق النظري إلى النسبي الواقعي، فإن نزعات الحاكمين، وإجراءات الأمن التي يعوّلون عليها، وإخضاع الناس جميعاً، - باختلاف أحوالهم وقضاياهم - لقواعد عامة مُطلَقة، كل ذلك يحُدّ من مفهوم العدالة.

لكن لا مناص لتحقيق العدالة من تلك القواعد الموضوعة، والإجراءات الأمنية الزجرية، والسلطة ذات القوة الرادعة والنفوذ السياسي.

فالقانون الوضعي مجموعة قواعد تضعها السلطة، وتدوم ما دامت متوفرة لها أسباب التنفيذ، وما دامت مناسبة في مجملها. فبطلان إحدى القواعد لا يؤدي إلى بطلان الكل. والقانون الوضعي ليس هو القانون الطبيعي. القانون الطبيعي قواعد خلقية، يعمل الناس بمقتضاها في مجتمع مثالي لا يحتاج إلى سلطة تنظيمية. والقانون الوضعي يميز بين الشيء العادل والشيء القانوني : فالأول قابل للتعدّد : العادل وغير العادل، وهما يختلفان باختلاف الناس. والثاني واحد لا يتعدّد لأنه من صميم القانون الوضعي.

مفهوم الجدل في تقاليد الفكر المغربي

محمد علال سيناصر

بعد التذكير بشخصية الشيخ عبد القادر الفاسي، انطلاقاً من الكتاب الذي نشره جاك بيرك تحت عنوان : «العلماء المؤسسون»، يعالج العرض القصير المقدم، بعد الترجمة الفرنسية لرسالة الشيخ المذكور، ـ في الجدل ـ منزلة هذا العالم في تاريخ الفكر المغربي.

أكبر الظن أن الشيخ عبد القادر الفاسي يشكل منعرجا في تقاليد التفكير المغربي التي ربما عكست محاولة صحوة شاملة. يتناول العرض تحليل الرسالة نفسها، بناءها، تحديد الجدل فيها، طبيعته وعلاقته بالممارسات المنطقية. لكن التحليل يقتصر على مفهومي الدليل وفساد الاعتبار ـ الدليل طبعاً بالمعنى المتفق عليه عند علماء الشريعة، وفساد الاعتبار كما تؤديه نظرية الاستدلال في مفهوم الأُصوليين ـ. يتجلى عبر هذا التحليل أن للمفاهيم الأُصولية ما يناظرها في اهتمامات المنطق الرياضي المعاصر، والمناقشات التي أثارها حول بعض القضايا العصرية المهمة كتحديد «الحقيقة» مثلاً لا حصراً.

تاريخ الهيموكَلوبين «س» وجغرافيتها

جان برنارد

أصبح المتخصصون في الهيموكَلوبين (هـ ب) يعنون بالتاريخ والجغرافية كعنايتهم بالكيميا العضوية وعلم الوراثة. ذلك لأن أصناف الهيموكَلوبين (المشار إليها بالحروف الأبجدية) تختلف باختلاف تركيبها الكيماوي، وبعضها يخصّ مناطق وأجناساً معينة، ويحمل أمراضاً معروفة.

فبغض النظر عن الهيموكَلوبين الطبيعية، وهي الهيموكَلوبين أ (هـ ب أ) ـ الموجودة في دم أكثر الناس إلى جانب الكريات الحمر الأسطوانية الشكل ـ فإن الهيموكَلوبين س (هـ ب س)، موضوع هذا البحث، تخص بعض زنج إفريقيا وتؤثر في شكل الكريات الحمر فتصير منجلية الشكل، وتصبح الكريات هشة معرضة للانحلال، والإنسان صاحب هذه الهيموكَلوبين يصاب بفاقة الدم، وهو مرض خطير يؤذي بحياة الآلاف من الأطفال. وإذا كان هذا شأن الهيموكَلوبين س في افريقيا وغيرها ـ كما سنرى ـ فإن الهيموكَلوبين E تستأثر ببعض مناطق آسية كالڤيتنام والكمبودج وماليزيا والتايلند.

أما من حيث الوراثة، فإن الهيموكَلوبين س تنتقل من الأبوين إلى الأولاد وفق قوانين «مندل» الوراثية. فالإنسان السليم يحمل في دمه مورثتين (جينَيْن) هـ ب أ. ويُدْعى متجانس الزّيج (هـ ب أ/هـ ب أ). أما الأسر التي في دمها الهيموكَلوبين س

(هـ ب س) فإنها تتركب من أفراد مُتَجَانِسِي الزيج (هـ ب أ / هـ ب أ)، وآخرين متبايني الزيج (هـ ب أ/هـ ب س). فالمتباينو الزيج ورثوا من أحد الأبوين الهيموكَلوبين الطبيعية أ، ومن الآخر الهيموكَلوبين المَرَضية س، فدمهم يشتمل على الصنفين.

أما المتجانسو الزيج (هـ ب س/هـ ب س) فهم يحملون الهميوكَلوبين الشّاذة وحدها. ويورث الأفراد المتباينو الزيج أولادهم داء فاقة الدم ذات الكريات الحمر المنجلية، ولا يعتريهم مع ذلك أي عَرَض من أعراض المرض، فهم وسطاء. أما المتجانسو الزيج (هـ ب س/هـ ب س) فهم مَرْضَى، تظهر فيهم أعراض المرض ومضاعفاته فيموت أكثرهم.

ومن حيث الجغرافية، فإن الهيموكَلوبين س توجد في أفريقيا، لا سيا في المناطق الاستوائية، في رقعة محدودة معروفة. وتوجد أيضا في الأمريكتين وفي بعض مناطق أوروبا (صقلية واليونان وتركيا) وجنوب الهند. وربما كانت تجارة الرقيق سبب نزوح الهيموكَلوبين س من إفريقيا إلى أمريكا، ولعل وجودها في اليونان راجع إلى اشتال الجيوش اليونانية قديماً على جنود أفارقة. أما وجود الهيموكَلوبين س في الهند فقد فسِّر بتفاسير مختلفة، منها أن الإنسان ذا الهيموكَلوبين س، انطلق في عصور ما قبل التاريخ من بؤرة أصيلة في اليمن، ونزح إلى الهند شرقاً وإلى إفريقيا غرباً.

إن جغرافية الهيموكَلوبين س وجغرافية البُرَدَاء متشابهتان. ففي بعض واحات جزيرة العرب، يواكب عدد المصابين بالبُرَدَاء عدد الأفراد ذوي الهيموكَلوبين س. لقد ظهرت البُرَدَاء منذ عشرات الآلاف من السنين، وهي من أقدم أمراض الإنسان. وأول ما ظهرت، كان سببها طُفَيليٌّ من نوع «ڤيڤاكس»، ثم اعترى هذا الطفيلي طفور، فأصبح من نوع «فالسيپاروم»، وهي جرثومة أكثر فتكاً بحاملها. وفي الوقت نفسه، تغيرت الهيموكَلوبين فأصبحت من صنف س لتتقوى بذلك المناعة حيال جرثومة البُرَدَاء، لذلك نرى أن المصابين بالبُرَدَاء ذوي الهيموكَلوبين س أقوى وأمنع من غيرهم.

الإبداع التقنولوجي والقيم الإنسانية

المهدي المنجرة

كل إبداع يقطع الصلة بما هو موجود. فهو يراجع ما هو قديم، أو يبني ما هو جديد كل الجدة.ولا أحد يشك في تأثير الإبداع التقنولوجي على القيم الإنسانية، إنما هناك خلاف في تقييم هذا التأثير، فمن قائل بوجود تأثير بالتغيير، تتأثر فيه القيم، وتؤثر هي بدورها على الإبداع، ومن قائل بأن التأثير ليس بالتغيير، إنما هو بإنتاج أعراض وحسب.

التناقض بين الإبداع التقنولوجي والقيم يكمن في أن الإبداع تغيير كما أسلفنا، وأن القيم محافظة على أنماط اجتماعية وسلوكية، وهي تعتمد أساساً على أنماط تربوية معروفة متكررة.

إن الأنماط التربوية المعاصرة لا تساعد على الإبداع. ولا بدّ لها من قبول عنصري الاستشراف والمشاركة. وقد كان هذا هو مجال الاجتهاد في الإسلام، قبل أن يتفشى عصر التقليد.

كان العلم أب التقنولوجيا ومصدرها. وأصبحت التقنولوجيات اليوم تتوالد فيما بينها بدون الرجوع إلى العلم. ولا بدّ للتقنولوجيات من التخلي عن هذا الاستقلال، ولا بدّ للعلم أيضاً من الانفتاح على مشكلات المجتمع وهمومه.

إن مسيرة الإبداع في المجال الاجتماعي والثقافي لا توازي مسيرة الإبداع التقنولوجي. والمشكلة ليست في الإبداع التقنولوجي، إنها في القيم.. إنها في معرفة عدد سكان المعمورة الذين يستفيدون من هذا الإبداع في كفاحهم اليومي من أجل الحياة.

وقائع الأكاديمية

من خطب استقبال السادة الأعضاء الجدد

استقبلت أكاديمية المملكة المغربية السيد أحمد صدقي الدجاني، من فلسطين، عضواً من أعضائها. ورحب به السيد الحاج مّحمد باحنيني عضو الأكاديمية، في الخطاب المنشور أسفله، وأجاب السيد أحمد صدقي الدجاني، بخطاب الشكر، وفق ماتقتضيه الأعراف.
وستنشر المجلة خطب استقبال الأعضاء الجدد في الأعداد القادمة إن شاء الله.

خطاب السيد الحاج مّحمد باحنيني

أيها الإخوة

تستقبل أكاديميتنا اليوم بكثير من المسرة وكثير من المودة، وكثير من الاعتزاز والتقدير عضواً ينتمي إلى أرض تعتلق بعقيدتنا وإيماننا اعتلاق استحصاد واستحكام، وينتسب إلى شعب يتبوأ من قرارة نفوسنا وسويداء قلوبنا أكرم متبوإ وأعز مقام. وهذه التحية التي نستقبل بها الوافد الشقيق، والصاحب الموافق، والصديق الصادق، والعالم الأديب الدكتور أحمد صدقي الدجاني، إن اتجه قصدها إلى أرضه، وانتحت شاخصة نحو شخصه، في كلمة واصلة لا يختلف فيها الفرع عن الدوحة، ولا ينفصل المولود عن مسقط الرأس، ومعق التميمة، إن هي إلاّ تحية يؤمل من ورائها أن تلم بعض الإلمام، بالمكسب الذي هيأه القدر لهذه الأكاديمية، وبالثراء الوارد عليها بانضمام ألمعي من أبناء فلسطين، إلى زمرة من سلكهم التشريف في نظام هذه المؤسسة وإن نفاسة هذا المكسب إن كانت راجعة إلى موطن انتساب العضو الجديد، فإنها راجعة

من جهة أُخرى، إلى أن الأخ المحتفى به، ينتمي إلى وطن فسيح جامع لاتحده الحدود، ذلك هو وطن المفكرين والباحثين الذين يسددون النظر ويصوبون التفكير إلى قضايا متعددة تستأثر بالاهتام، وتتحلق حولها العقول والأفهام، ثم لايقفون عند تسليط النظر وإعمال الفكر، وإنما يتبعون الاستقصاء والتحليل، والتحقيق والتدقيق، بإفراغ عصارة الفكر، وثمرة الاستنباط، وصوب الإحساس، وفيض الوجدان، في القوالب التي يهفو إليها عشاق القراءة، ويشتد نحوها طلب المنتجعين لأفانين الثقافة.

إن وطنك أيها الأخ العزيز، ليكابد منذ أمد طويل، بما أناخ عليه من احتلال وانقض عليه من استعمار، ألوانا من المحن وضروباً من البطش وأصنافاً من الغطرسة والاستبداد، وإن آثار التصرف الغاشم، والتعسف العارم، والعدوان الآثم، لتستبين صارخة فيما ينوب شعب فلسطين من نوائب وأرزاء، ويحل به من مكاره، وينزل بساحته من خطوب. لقد سار فيه الاستعمار الصهيوني سيرة الفاتح الجبار العنيد، وعاث فيه بالتشريد والتقتيل، والتنكيل والتخريب، واستعان على محاولة إخضاعه بفادح العدة والعتاد، وبأخس الخلائق والنحائز، وأرذل الطبائع والغرائز. وطفق يداول بين أساليب المكر والخداع والقمع والاضطهاد، ثم اشرأبت مطامعه إلى إحكام الاغتصاب وإتمام السطو والاستلاب،فقاده الصلف والكبرياء إلى نهج سبيل القانون الذي لايستند إلا إلى الاشتطاط السافر، والتحكم الجائر، وهو في هذا كله لا يكترث لما يوغر الصدور، ويشيع الإحن، وتجيش به الضمائر.

وهذه الشناعة الممتدة الأطناب لا بدع أن يضيق معها الذرع، وتشمئز النفس، وتثور الثائرة، وتنهض الإرادة الصلبة الصارمة ذياداً عن الكرامة واستنكافا من الاستعباد واعتزاماً لتحرير الأرض واسترجاع الحق السليب، ولا بدع أيها الأخ العزيز أن يسمعك الواجب نداءه وينتظمك نظام من نذروا حياتهم للكفاح، ويختارك القدر وأنت المفكر النافذ، والكاتب البارع، زعيماً من زعماء الثورة الأبرار.

وما هذه المحنة التي تمنى بها أرض الأنبياء وأرض الديانات السماوية، وما هذه النكبة التي يتجرع قسوتها شعب فلسطين العاني الجريح، بالمحنة الوحيدة، ولا بالنكبة البكر، المعروفتين على امتداد التاريخ، فقد تقدمتها محن ونكبات قبل الفتح الإسلامي وبعده تولى كِبْرَهَا غزاة اقتحموا البقاع التي بارك الله حولها نافرين إليها من أقطار قريبة أو بعيدة. ولكن الله قيض لها في الأزمنة الكالحة، والأحقاب الطالحة، من أنقذها بعزيمة الإيمان، وصريمة الاستمساك بأمثل المبادىء والقيم، ومضاء الحميّة والإباء، وإخلاص الانتصار للحق فخلصها من براثن الجور الصراح، والعسف البواح، ومكن لكلمة الله وثبت أركان حضارة الإسلام، وما أكثر ما يثب إلى ذاكرتنا من صور الماضي المجيد، ومن أسماء أبطال متألقة، كلما تجدد في فلسطين ما يحزب من أمر، وتكرر ما يعتري من حسرة وألم، وما أسرع ما تطيف بنا في هذه الحال سيرة هؤلاء الأبطال الذين أنار الله قلوبهم بالإيمان، وأظهرهم على أسرار الرسالة الإسلامية، ووكل إليهم بعد النبي الأعظم، صلوات الله عليه وسلامه، حماية الإسلام، والدعوة إلى شريعته، فعرفوا الدنيا في أثناء الجهاد المستميت وعقب استتباب الأمن والطمأنينة، بمُثُل الدين الحنيف وقيمه، وسلكوا في الناس مسالك القادة الملهمين، والهداة المهتدين، وما أيام أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وخالد بن الوليد وأبي عبيدة بن الجراح وعمرو بن العاص وصلاح الدين الأيوبي ومن تبعهم بإحسان، بالأيام التي يطويها النسيان، وتندُّ عن ذاكرة العصور والأجيال.

وإذا كانت أرضك أيها الأخ العزيز، أرض العروبة والإسلام، قد تعرضت في غابر الأزمان، وتتعرض الآن لشر مستطير، وواجهت وتواجه أكبر التحديات، فمع اليوم غد، ولكل أجل كتاب.

قَدْ يُنْعِمُ اللهُ بِالْبَلْوَى وَإِنْ عَظُمَتْ   وَيَبْتَلِي اللهُ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنِّعَمِ

أفردتَ أيها الأخ العزيز في كتابك «رحلات ولحظات ممتدة» فصلا تحدثتَ فيه عن القدس الشريف الذي وصفته بأنه رمز فلسطين، وأودعت هذا الفصل ما تحمله بين

جوانحك لأولى القبلتين وثالث الحرمين، من حب لاعج وهوى لازب، وما يتصباك من معالم وآثار مدينة السلام، وساعة مغادرتك ذات يوم لرحابها وعرصاتها، والجو مكفهر، والظرف عصيب خطرتّ ببالك هذه الأبيات :

أقـول لصـاحبي والعيس تهـوي ... بنـا بين المنيفـة فـالضِّمار
تمتـع من شميم عرار نجـد ... فما بعـد العشيـة من عرار
ألا يـا حبـذا نفحـات نجـد ... وريّـا روضـةٌ غِبَّ القطـار

وهي أبيـات تشف عن جوىً دفين، وشوق رسيس، وحنين ملحـاح، وهل يسع الزائر الذي تيه القدس الشريف إلا أن يذكر عنـد مفـارقتـه لهـذه المـدينـة تلـك الأبيـات الرائعة التي جالت بخاطرك أو هذه الأبيات التي تناسبها عذوبة لفظ وقوة تعبير :

قفا ودعا نجـداً ومن حلَّ بـالحِمَى ... وقـلَّ لنجـد عنـدنـا أن يـودّعـا
بنفسيتلك الأرض ماأطيب الربى ... ومـا أحسن المصطـاف والمتربّعـا
وأذكر أيـام الحمى ثم أنثني ... على كبدي من خشية أن تصدعـا

وما أخلق مدينة السلام بهذا الشغف الذي يلاقينا في تضاعيف مـا خصصتهـا بـه من تحبير، وهـو شغف يشـاطرك المسلمـون عـامـة، والمغـاربـة على بكرة أبيهم خـاصـة، استعذاب الشعور به لما يربطهم بها من روابـط دينيـة وثيقـة العرى، ولما بين أهل القـدس وأهل المغرب من صـلات قربى مـاسـة استحكمت على تـوالي الأجيـال وتجرم الأزمان.

فـإذا آلمنـا اليـوم، مـا تقـاسيـه فلسطين، ويعـانيـه القـدس الشريف، بسبب ضراوة الاحتلال، وشراسـة الاستعمار، فـإن الألم المبرح، واللـوعـة الممضـة، متعمقـان في أعمـق مشاعرنا بوصفنا مسلمين، يعنينا مـا يعني جميع المسلمين، وبوصفنـا سكان حي موسوم باسمنا من أحياء مدينة السلام، وإن أوقافنا بهذا الحرم وما أصاب ديار المغـاربـة من تخريب، وما تحمّله مواطنونا من تضحيات، كل هذا مضـافـاً إلى غيره من الأسبـاب،

يضاعف اعتزازنا بالانتماء إلى القدس، ويذكي في نفوسنا وهج التطلع إلى أن ينتهي الاحتلال، وتبيد الأوهاق والأغلال، ولما للمغرب من اعتلاق بهذه البقاع المباركة، ولما يعلمه المسلمون من اهتمام بالغ لصاحب الجلالة الحسن الثاني أطال الله بقاءه، بقضية فلسطين بصورة عامة، وقضية الأراضي المقدسة بوجه خاص، ولما يعرفون من إقدامه وحزمه، وحسن تأتيه وعزمه، اجتمعت كلمتهم على أن يسندوا إليه رئاسة لجنة القدس آملين أن يكتب الله لخطاه التوفيق والتسديد، ولمساعيه النصر المؤزر والفوز المبين.

حضرة الأخ العزيز

إذا كانت الأواصر الواصلة بيننا وبينك داعية إلى الابتهاج والاعتزاز بانضمامك إلى أعضاء أكاديمية المملكة،فإن الوشيجة الأخرى التي تملأ قلوبنا مسرة وابتهاء ستشد أزر إخوتك الأعضاء وتضيق نفَسا إلى أنفاسهم وأثرا محموداً إلى مالهم من آثار. وهذه الوشيجة تتمثل في الانقطاع إلى التفكير الذي ينصب على قضايا مختلفة، ويفحصها فحص النطاسيين من الأطباء، ثم لا يدعها إلا بعد أن يفضي إلى رأي ممحص،ونتيجة وفاها البحث والدرس مايجب لها من حق. وتتمثل هذه الوشيجة بالإضافة إلى ماسلف، في الحرص علىإشراك القراء في حصيلة الاستقراء والاستنباط، وذلك بالعرض والبيان الكفيلين بضمان الاستفادة والاستمتاع، وشحذ القرائح، واستنفار الهمم إلى الأخذ والرد، والكسب والعطاء، فأنت أيها الأخ العزيز بما واليته من إمعان نظر وتفكير، وواصلته من بيان وتبيين، مستحق أكبر استحقاق للاستظلال بظلال هذه الشجرة التي ستكون أنت إن شاء الله أحد الساعين إلى جعلها شجرة وارفة شامخة.

لقد عُنيتَ بقضايا كثيرة، أخشى إن حاولت التصدّي لها كلِّها بالعرض، أن لا أبلغ الشمول والإحاطة، ويكفي أن أشير إلى أن القضايا والشؤون التي تعلق بها اهتمامك، تتصل اتصالاً وثيقاً بفلسطين والتحرير والوحدة، وبحاضر العرب ومستقبلهم،

وبالحضارة وتحديات الحضارات، وبالإنسان في ماضيه ومصيره،وبالتربية واللغة العربية،والتبادل الثقافي وآثاره في تعارف الأُمم والشعوب وتواصلها، وهذه القضايا والشؤون تناولتّها في جملة صالحة من المقالات والمؤلفات على ما تتهيبه من الكتابة، وشغفتَ بالتاريخ الحديث والمعاصر، فاتخذته ميدان تخصص، كما شغفت بالدراسات المستقبلية، وانبريت لهذين المحبوبين الأثيرين لديك، فأوسعتها تدريسا وتصنيفا.

وكتب الله لك أيها الأخ العزيز، أن تضرب في أطراف الأرض، فزرت أقطاراً عربية وأقطاراً أُوربية.وتنقلت في هذه الأقطار وتلك، تنقل من يرى في الرحلة وسيلة ناجعة من وسائل الثقافة، وسبيلا لاحباً من سبل اقتناء المعرفة، وكلما أنهيت رحلة من رحلاتك العديدة تناولت الصحائف البيضاء، وأجريت قلمك عليها واصفاً ما شاهدت وأفدت، وناقلاً إلى القارئ حظّاً غير قليل مما أثارته المشاهدة المتأنية في نفسك من أطياف الحاضر والماضي، ومما وقر في ذاكرتك من وجوه التشابه والاختلاف والتقارب والتباعد، وإن من حسن حظ القارئ أن يجد بعض ما ادخرتَ من رحلاتك في لحظاتك الممتدة وهي لحظات يتقراها المطالع فيستمتع بامتدادها خير استمتاع.

هذه طائفة من قضاياك وقضايانا وثلة من شؤونك وشؤوننا، توليتَها باهتمام العربي المخلص لقوميته وعقيدته، وعكفت عليها بدقة الباحث المتمرس بأساليب البحث القويم، وبمهارة الكاتب الذي يؤثر من ألوان البيان، التركيبَ السائغ، والتعبير الناصع الذي لا يشكو استبهاماً ولا تعقيداً، وإن خير ما يؤمل لك أن تمتع بالعمر المديد والفوز العاجل بأعز المطالب وأغلى الرغائب، في عالم تحبه،عالم قوامه التفاهم والتسامح والوئام، وملاكه السعي النزيه المستقيم، لما فيه سلامة البشر وتألق الحضارة.

خطاب السيد أحمد صدقي الدجاني

السيد الرئيس

الزملاء الأفاضل

منذ أن خلق الله الإنسان، واستخلفه في الأرض، وميزه بالعلم فعلمه الأسماء كلها، وعلمه البيان، وعلمه ما لم يعلم، وليس هناك أشرف من طلب العلم، ولا أروع من مطارحة الفكر وصولاً إلى المعرفة وكشفا للحقيقة وتسخيراً للعلم من أجل إسعاد الإنسان.

يحق لي إذن أن أبدأ حديثي في هذا المقام الجليل بالتعبير عن اعتزازي بالشرف الذي أولاني إياه جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله وأوليتموني إياه على الصعيدين الشخصي والعام، واستقبالي في هذه الأكاديمية التي هي بكم «مركز لسمو التفكير في كل ما ينير للإنسانية سبيل سعادتها». وإن اعتزازي بهذا الشرف على الصعيد الشخصي إنما يكتسب قيمته الكبرى من المعنى الذي يمثله على الصعيد العام باعتباري واحداً من أبناء شعب فلسطين الذي يناضل من أجل تحرير وطنه واستتباب السلام العادل في منطقتنا وفي عالمنا. ذلك أن شعب فلسطين حريص وهو يواصل نضاله على أن يتابع القيام بدوره الحضاري الذي قام به كجزء من أمته العربية على مدى عصور التاريخ.

يسرني ويشرفني أن أنقل تحيات شعب فلسطين إلى شعب المغرب الشقيق، وإلى جميع شعوب عالمنا الذين يتمثلون هنا برجالات «بلغوا بفضل دراساتهم وإنتاجهم وأعمالهم أسمى الرتب، وأسدوا إلى بلادهم أجل الخدمات»، فأسهموا بنصيبهم في إغناء التراث الإنساني. كما أنقل تحيات من بيت المقدس التي هي ومن حولها في رباط دائم إلى يوم القيامة، إلى هذه المدينة المباركة وإلى كل رباط في المغرب، وإلى كل مدينة ترفع راية الحرية والأمن والسلام في عالمنا.

الزملاء الأفاضل

إن لقاءنا على صعيد الفكر في رحاب هذه الأكاديمية يكتسب أهميةً بالغة، تتناسب مع ما للعلم من مكانة في عصرنا، الذي شهد تفجر ثورة العلم. ولقد أوصلت هذه الثورة إلى تغيُّر متسارع في حركته يفرض نفسه على جميع أشكال الحياة في عالمنا. كما تتناسب مع عظم التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر بفعل ثورة العلم. وهل هناك تحدٍّ أعظم من تحدّي الفناء الذي يواجه الجنس البشري بفعل أسلحة الدمار التي صنعها الإنسان ؟ كذلك تتناسب هذه الأهمية مع اتساع الآفاق التي تستشرفها هذه الثورة العلمية في أبعادها الثلاثة.. بُعد تقصير المسافات في كوكبنا، وبعد اكتشاف أعماق بحار هذا الكوكب، وبعد اختراق الفضاء المحيط به ضمن هذا الكون الرحيب. واضح أن هذه الأهمية البالغة للعلم تجعلنا ندرك بعمق - وأكثر من أي وقت مضى - معنى قوله تعالى : ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾. كما ندرك مبرر أولئك الذين قسموا شعوب عالمنا إلى «أُولئك الذين يعلمون وأُولئك الذين لا يعلمون».

لقد برزت في عالمنا بفعل هذا التغيُّر المتسارع، وبفعل تحديات الخطر النووي، مشكلات حادة في مقدمتها مشكلة الجوع ومشكلة الخوف، فكان أن طُرحت بقوة قضية الأمن الغذائي وقضية الأمن النفسي، واشتد شوق الإنسان إلى النعمة التي منَّ

الله بها على البشرية من خلال حديثه عن قريش حين ﴿**أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُم مِنْ خَوْفٍ**﴾. ولقد وضح أن وراء هذه المشكلات التي يعاني منها عالمنا مشكلة رئيسية تتمثل في أزمة القيم التي تتحكم في الحضارة الحديثة. فهذه الأزمة تلقي بظلها الثقيل على جميع المشكلات الأُخرى وتؤثر على محاولات إيجاد حلول لها. وهي تهدد وجود الإنسان وترهق فكره، وتفرض عليه أن يعاني من المسغبة والمرض والجهل المتفشي في أكثر من نصف البشرية، ومن الاستغلال والتسلط والعنصرية والاحتلال والفوارق الضخمة بين الأُمم. ولقد تجلت أزمة القيم هذه في سيطرة منطق «القوة الغاشمة والمصلحة»، وفي تراجع منطق «الحق والعدل».

إن الحاجة ملحة لمعالجة هذه المشكلات، وهي تستحق تضافر جهود أُولئك الذين يدركون أخطارها على الإنسان أينما كان. ومن هنا تبرز أهمية الأهداف السامية التي حددتها هذه الأكاديمية لعملها، ومنها، كما جاء في الظهير الشريف، «تشجيع تنمية البحث والاستقصاء في أهم ميادين النشاط الفكري وصولاً إلى معرفة أدق وأعمق وأشمل للنفس الإنسانية ولطبيعة الاجتماع الإنساني والعمران. ومنها العمل على إقرار تكافل مستمر بين هذه النشاطات في دائرة احترام القيم الأخلاقية والروحية الأساسية، وصولاً إلى الاستقامة.

لقد عودتنا دراسة التاريخ أن نتعمق فهم بعد الزمان، ونتتبع تفاعل الإنسان معه ومع بعد المكان، لنصل إلى إدراك سنن الحركة التاريخية ونتمثل عبرة التاريخ. وأوصلتنا هذه الدراسة إلى الانشغال بالدراسات المستقبلية التي تقوم على معرفة صور الحاضر وتحليلها، والربط بينها وبين مجرى الحركة في الماضي، لنصل إلى تشوف المستقبل وطرح ملامحه، وفي اعتبارها أن لإرادة الفعل عند الإنسان دورها في صياغة هذا المستقبل وكذلك لخاصية الحلم التي يتميز بها الإنسان، وإذا كان الذي يعرف من أين يعرف إلى أين، فان الذي يتشوف المستقبل يكون أكثر فهماً لكيفية التعامل مع الحاضر.

اسمحوا لي من موقع دراستي أن أطرح بإيجاز أفكاراً أرى أنها تتعلق بـالعمل من أجل معالجة مشكلات عالمنا.

أولا - لابد أن ينطلق الإنسان في التعامل مع مشكلاتـه من إدراك لطبيعـة العصر الذي نعيش فيه، فالمعـاصرة بهـذا المفهوم ضروريـة لنجـاحـه، ولقـد أوصلت ثورة الاتصال - وهي جزء من ثورة العلم - إلى مزيد من ترابط الشعوب في عصرنا فأدى ذلك إلى عالمية المشكلات، وإلى ظهور إحسـاس بـالوحـدة بين الشعوب في مواجهـة هـذه المشكلات، وفي الوقت نفسـه إلى بروز شعور قويٍّ بالتمايز بين الشعوب وخصوصية كل شعب. كـذلـك أوصلت دراسـة الاجتماع الإنساني إلى حقيقة تعدُّد الحضارات، وإلى إخفاق محاولـة فرض نموذج واحـد منها، ومن ثم إلى ضرورة قيام حوار بينها يوصل إلى توفير الشروط المناسبـة لتحقيق تفاعلها في ظل حضارة إنسانية شاملة هي حضارة العصر.

إن لنا إذن أن نعمل بجد لبناء عالم متعدِّد القوى لايحكمه الاستقطـاب وإنمـا يحكمه التكامل، وتبرز فيه روعة تنوع البشر ضمن إحساسهم جميعا بالوحـدة.. والسبيل إلى بلوغ ذلك هو تحقيق التعارف بين الشعوب، فالله سبحانـه خلق النـاس من ذكر وأُنثى وجعلهم شعوبـاً وقبـائل ليتعـارفوا. كما أن السبيل إلى بلوغ ذلك أيضـا، تحقيق التعـاون فيما بينهـا على البر والتقوى بمقـاومـة الإثم والعدوان.

ثـانيـا - لابـد أن يضع الإنسـان نصب عينيـه وهو يتعـامل مع مشكلاتـه الغـايـة القصوى لجميع الأَهداف التي يسعى إلى تحقيقها، وهي إسعاد الإنسان في ذاته وفي مجتمعه بأن يعيش حرّاً مسؤولاً، كما خلقه الله سبحانه قادراً على إطلاق طاقاته وذلك من خلال توفير سبل الرزق له وتأمينه من الخوف على ذاته وعلى مجتمعه.

لقد شهد عصرنا تزامن تدفق موجة التحرير مع تفجر ثورة العلم في أعقاب الحرب العالمية الثانية. ومع تدفق هذه الموجة أصبح التحرير هو روح العصر.

إن لنا أن نعمل بجد كي تبلغ موجة التحرير مداها فتشمل كل بلد مستعمَر يعاني من الاحتلال، وتذهب بالمحتلين الغزاة، وتمحو آثار العنصرية فتنقذ العنصريين من شرور أنفسهم. وإن لنا أيضا أن نعمل بجد لحماية حرية الذات الإنسانية، ومواجهة الأخطار التي تهدد هذه الحرية على مختلف أنواعها.

ثالثا - لابد أن ينطلق الإنسان في التعامل مع مشكلاته من إدراك للطبيعة الإنسانية، ومن فهم لتكامل أبعاد النفس الإنسانية. ومن هنا تأتي أهمية مضاعفة الأشغال بدراسة علم الإنسان وبيئته ليتوازَى التقدم في هذا الميدان مع ما تحقق من تقدم في ميادين العلوم الأخرى.

إن لنا أن نعمل بجد لتزكية النفس الإنسانية، ولإيجاد إنسان العصر المتوازن الذي يحقق السلام في نفسه بين ضروراته وأشواقه، والذي يحسن التعامل مع الطبيعة من حوله مدركاً معنى تسخيرها له، والذي تتكامل في نفسه الأبعاد الروحية والعقلية والخلقية والجمالية والبدنية والمهنية من خلال تربية ذاته وتنمية شخصيته.

ينبغي علينا أن ندرك ما للقيم الروحية من أهمية بالغة في بناء هذا الإنسان ليكون إنساناً مومناً معاصراً قادراً على الاستجابة لتحديات العصر، ومن ثَمَّ على حمل الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها.

إن دعوتنا للعودة إلى القيم الروحية الأصيلة التي تجسد معنى التسليم لله سبحانه وتعود بالإنسان للتناغم مع من حوله ومع ما حوله باعتباره جزءاً من هذا الكون تحكمه قوانينه، يجب أن تنطلق من الإيمان الكامل بمبدأ «لا إكراه في الدين»، كي نجنب هذه الدعوة أخطار الفهم الخاطئ للتمسك بالقيم الروحية الذي يتحول عند بعض الناس تعصباً مقيتاً وعدواناً أثيماً على هذا المبدأ.

كذلك فإن دعوتنا هذه تطرح بإلحاح قضية الأصالة والمعاصرة، وكيفية التعامل مع التراث الإنساني. ولابد لنا أن ننطلق في معالجة هذه القضية من حقيقة أن التراث لايكون حياً إلا في أمة تنبض بالحياة، وأن التجديد ضرورة أساسية يفرضها تفاعل الإنسان مع الزمان والمكان، وأن سر تقدم الإنسان هو في إعماله الفكر، وفي النظر بالعقل، وفي الاجتهاد بالرأي.

لقد أحسن المغرب تمثل دوره حين أقام هذه الأكاديمية مستشعرا الحاجة للإسهام في تحقيق التقدم الإنساني، ومستوحياً موقعه في مفترق القارات، وواعياً قيمة إرثه الحضاري العظيمة. وثقتنا كبيرة في أن ينمو هذا العمل ويعم خيره، ويتكامل مع جهود أمتنا العربية من أجل القيام بدورها في عالمها.

إن الشعب الفلسطيني شقيق شعب المغرب ليتطلع أيضاً أن يقوم بدوره من على أرض فلسطين المحررة. ولقد كانت فلسطين عبر عصور التاريخ وطنا لشعبها يعيش فيه أبناؤه من يهود ونصارى ومسلمين في أخوة ومساواة، وكانت أيضا قبلة ومحجاً للمومنين في شتى أنحاء الأرض، ومطمعاً للغزاة وممراً. ولقد كان دور شعب فلسطين أن يسهم في تعميم الرسالة الأخلاقية التي جاءت بها الأديان السماوية، وأن يوفر حرية العبادة في الأماكن المقدسة لجميع المومنين في جو من التسامح الرائع، وأن يناضل الغزاة حين يعتدون.

وها هو اليوم يتابع القيام بدوره فيقاوم الاحتلال ويسهم في معالجة مشكلات عصرنا ساعياً إلى استتباب السلام العادل في أرضه وفي العالم.

إن لنا أن نثق بقدرة الإنسانية على مواجهة الأخطار المحدقة بها وعلى صنع مستقبلها إن هي آمنت وعملت الصالحات، وتواصت بالحق، وتواصت بالصبر.

إن الأهداف التي تجمعنا في هذا المحفل أهداف سامية، وهي تستحق منا أن نبذل كل ما في وسعنا لبلوغها.

تحية من القلب للمغرب الحبيب ارضا وشعبا وملكا

تأبين المرحوم أحمد الطيبي بنهيمة (*)

عبد الوهاب بنمنصور

بسم الله الرحمن الرحيم

أيها السادة،

من مظاهر يقظة الأُمم ووعي الشعوب واهتمام الجماعات، عنايتها بتكريم المخلصين من أبنائها، وتوفير الحياة الرخية والعيش الرغيد لهم في حياتهم، ثم بالإشادة بهم والتنويه بأعمالهم وتخليد آثارهم بعد وفاتهم، اعترافاً منها بما أخلصوا لها، وإقراراً بما جاهدوا في سبيلها، ومكافأة على ما نصروا من حقها ورفعوا من قدرها وأسدوا من خير لها، وسطروا من آثار حميدة في سجلات أمجادها ومفاخرها. إذ بهذه المكافأة وذلك الإقرار، تشحذ القرائح، وتقوى العزائم، وتتحرك الهمم، ويجد الخلف في السلف القدوة الطيبة، والأُسوة الحسنة التي تلهمه المثل العليا وتهديه إلى سبل الفضل والكمال.

ولئن وصم المغاربة في الماضي بإهمال تاريخهم، وطمس معالم رجالهم لأَسباب احتار المحللون في تأويلها، فإن من بشائر الخير وإمارات اليمن أنهم أقبلوا في العصر الحاضر بجد ومضاء عزم، على رفع ما انسدل من الحجب على فترات مبهمة من تاريخهم

(*) توفي السيد أحمد الطيبي بنهيمة رحمه الله - يوم الخميس 17 صفر 1401 هـ - الموافق 25 دجنبر 1980م، وفي الذكرى الأربعينية لوفاته، وهو يوم الجمعة فاتح ربيع الثاني 1401 هـ - الموافق 6 فبراير 1981م، أُقيم حفل تأبين بوزارة الدولة في الشؤون الخارجية، وألقى خطاب التأبين باسم الأكاديمية السيد عبد الوهاب بنمنصور، عضو أكاديمية المملكة المغربية.

الوطني، وتسليط الأضواء الكاشفة على وقائع معينة منه، تركت بصماتها في مجتمعهم، وتتبع آثار رجالهم بحثاً وتنقيباً داخل الوطن وخارجه، وتقديمها غضة طرية في حلل قشيبة إلى الأجيال الصاعدة، بعدما جر عليها النسيان ذيله وتركها في زوايا الإهمال قرونا طويلة.

وما اجتماعنا في هذه الأمسية بهذة القاعة لتأبين الفقيد العزيز السيد أحمد الطيبي بنهيمة رحمه الله، إلا مظهر من مظاهر يقظة المغرب الجديد، ووعيه وعنايته بتمجيد العاملين المخلصين من رجاله، وتقديم الصور الحية إلى الجيل الناشئ ليقتدي بها، ويتأسى ويقتبس من سير أصحابها الجذى التي تنير له ما ادلهم من السبل في درب الحياة الوعر الطويل.

ومن أحق من أحمد الطيبي بنهيمة وأمثاله بالتمجيد والتكريم ؟

طفل ينتمي إلى أسرة عزيزة في بلدها، وجيهة بين أهلها، يفتح عينيه على شعبه المجيد في فترة حالكة من أسوإ فترات تاريخه، أناخ عليه فيها جيش الاحتلال بكلكله، ولفّه فيها ليل الاستعمار في ظلامه، يبغي امتصاص دم العزة من عروقه، ويسعى لقتل الكرامة في نفسه، فيقبل على طلب العلم والتماس المعرفة ليتزود بالسلاح الفعال، الذي يمكنه فيما يقبل من الأيام، من تقويض أركان الاحتلال ودحر جحافله، وقلع أوتاد الاستعمار ومحو آية ليله البهيم.

فتى وسيم المحيا، بهي الطلعة، يخرج من وطنه كما تخرج الزهرة من كمها، وينتقل إلى أرض الغربة ليزداد علما ويتسع معرفة، فلا تنسيه وسامته التي تسلب ألباب العذارى، وطراوته التي يغار منها الغصن الرطيب قضية وطنه المقدسة، فيقبل على الانصهار في البوتقة الاستقلالية للعمل مع المغتربين من أبناء وطنه، من طلبة مجدين، وعمال كادحين، وتجار طيبين، على إسماع صوت وطنه العزيز، وكشف ما

يعانيه من محن ويكابده من بلاء تحت حكم جلاديه القساة، وقاهريه الغزاة، يعمر بذلك وبالعلم أوقاته، ويصرف فيها ليله ونهاره، معرضا نفسه للمهالك، مقتحما أشق الطرق وأوعر المسالك.

رجل يعبىء قواه ويجمع طاقاته ـ وقد منّ الله على وطنه بالحرية والانعتاق ـ لإقامة صرح الدولة الجديد، بعدما أمعن المستعمر الغاصب قرابة نصف قرن في زعزعة الصرح القديم وتشويهه وسلبه مقومات الحياة والحيوية، فينضم إلى الزمرة الطيبة التي فاوضت على إعادة المغرب إلى وضعه الطبيعي بين دول العالم الحرة السيدة، ثم انضم إلى الثلة الفاضلة من الرجال الذين عملوا بتؤدة وصمت على إقامة الدبلوماسية المغربية على أقدام ثابتة، فشارك في تنظيم وزارة الخارجية، وساهم في مفاوضات عديدة، مظهراً من المواهب الرفيعة والخصال الحميدة ما أهله ليكون سفيراً ووزيراً للخارجية ووزيراً للأنباء ومندوباً دائماً للمغرب لدى هيأة الأمم المتحدة، ثم أميناً عاماً دائماً لأكاديمية المملكة المغربية.
زوج فاضل وأب مثالي، يملأ البيت بسمة وإشراقاً، ويشيع في جنباته الحب والثقة والأمل، وينمي شعور من يغطيهم سقفه بالسعادة وحلاوة العيش، ويسهر على إعداد الصغار منهم لحمل أعباء المستقبل والاضطلاع بتكاليف الحياة.

مواطن صالح يحس بما يحس به مواطنوه، فيقاسمهم آلامهم ويسعى لتخفيفها، ويشاطرهم آمالهم ويعمل لتحقيقها، يصرف في ذلك جاهه ويجود في سبيله بما تملك يده، ويمضي من أجله وقته، لا يحجم عن مسح دموع يتيم، ولا يني عن مواساة أرملة، ولا يقف دون مساعدة فقير وبذل معروف.

مسؤول يقدر الواجب ويبذل جهده للقيام به، متعاوناً مع مرءوسيه، ناصحاً لهم، حانياً عليهم، مجتهداً في قضاء حاجاتهم بالحق، موجهاً إياهم في سلوكهم الإداري الوجهة المثلى التي تفيدهم وتفيد منه إدارتهم.

إنسان فهم الحياة على حقيقتها، ودرس طبيعة البشر ونفذ إلى أغواره وخبايـاه، فمضى على درب الحياة آملاً باسماً، يعفو عن الهفوات، ويلتمس الأعذار، ويتجـافى عن الإحَن والضغائن، لا يمل جليسـه حـديثـه لمـا فيـه من حلاوة اللفـظ وعمق التفكير وبراعـة النكتة، ولا يود الصديق فراقه لما يجذبه من حسن طبعه، ويحس به من صفاء باطنه وطهارة سريرته.

أفلا يمجَّد رجل له مثل هذه الخلال، وتعقد لتمجيده والإشادة بذكره الندوات ؟

حضرات السادة :
إن أخانا وصديقنا أحمد الطيبي بنهيمة رحمه الله، كان أخاً لنا جميعاً، وصـديقـاً، وكان قبل ذاك وبعده رجلا مخلصاً لملكه، وفتى وفياً لشعبـه ووطنـه، فـالمصيبـة بـه عـامـة والرزء شامل، ونار الوجد عليه والأسف لفراقه لا يخفف منها إلا الأمل في أن نلقـاه في الآخرة في جنات النعيم.

فعزاء لملكه، ولشعبه، وعزاء لأسرته وأصدقائه.

﴿يـا أيتهـا النفس المطمئنـة ارجعي إلى ربـك راضيـة مرضيـة، فـادخلي في عبـادي وادخلي جنتي﴾.

وإنا لله وإنا إليه راجعون.

أعمال أكاديمية المملكة المغربية

تأسست أكاديمية المملكة المغربية بظهير شريف بمثابة قانون رقم 1.77.299 بتاريخ 24 شوال عام 1397 (8 أكتوبر 1977). وترأس الجلسة العمومية الرسمية لافتتاح دورتها التأسيسية راعي الأكاديمية جلالة الملك الحسن الثاني دام له العز والتأييد، صبيحة يوم الإثنين خامس جمادى الثانية عام أربعمائة وألف، الموافق 21 أبريل سنة 1980.

وألقى جلالة الملك حفظه الله خطاب الافتتاح الذي بارك فيه انطلاق أعمال الأكاديمية، للإسهام «في تألق الفكر وازدهار العرفان والتقارب بين الأفراد والشعوب، والتفاهم المفضي إلى سعادة الإنسان» (1).

وعملا بهذه التوجيهات، شرعت الأكاديمية في ممارسة نشاطها بدءا بالبحث عن منهجية العمل، وتدرجا في الاتجاه إلى الدراسات والبحوث العلمية غاية وهدفا، مستعينة بالوسائل التالية :

ـ مكتب الأكاديمية الذي يتألف من أمين السر الدائم وأمين السر المساعد ومدير الجلسات.

---

1) من الخطاب الملكي السامي في افتتاح الدورة التأسيسية.

ـ اللجنة الإدارية المكونة من أمين السر الدائم رئيسا وأمين السر المساعد وثلاثة أعضاء.

ـ لجنة الأعمال المركبة من أمين السر الدائم رئيسا وأمين السر المساعد ومدير الجلسات وثلاثة أعضاء.

ـ الجلسة العادية التي يجتمع فيها أعضاء الأكاديمية المقيمون دوريا بدعوة من أمين السر الدائم (2).

ـ لجنة القيم الروحية والفكرية.
ـ لجنة التراث.
ـ لجنة التربية والثقافة والعلوم والتقنلوجيا.
ـ لجنة اللغة العربية.
ـ لجنة المجلة والمطبوعات.

وتتألف هذه اللجان من أعضاء الأكاديمية المقيمين الذين يرغبون في العمل ضمن نشاطها. وتجتمع بدعوة من أمين السر الدائم، وتنتخب كل سنة مكتبا لها مكونا من رئيس ومقرر.

دورات الأكاديمية وندواتها

لقد أسهمت هذه الأجهزة في وضع معالم نشاط الأكاديمية، وتبلور هذا النشاط في الدورات والندوات وغيرها من المحاضرات والمنشورات.

2) من مقتضيات الظهير الشريف المؤسس للأكاديمية.

الدورة الثانية لسنة 1980

انعقدت بمدينة فاس في الفترة الواقعة ما بين 17 و19 محرم عام 1401، الموافق 25 ـ 27 نونبر سنة 1980. استقبلت الأكاديمية فيها أربعة أعضاء جدد (3)، هم السيد كونستنتان تساتسوس من اليونان، والسيد أحمد صدقي الدجاني من فلسطين، والسيد محمد شفيق من المغرب، والسيد اللورد شالفونت من المملكة المتحدة، في جلسة عمومية رسمية، ألقوا فيها كلمات ردوا بها على خطب الاستقبال التي فاه بها في حقهم على التوالي كل من السيد موريس دروون، والسيد الحاج محمد باحنيني، والسيد عبد الوهاب بنمنصور، والسيد محمد علال سيناصر. ترأس جلسات الدورة السيد عبد الوهاب بنمنصور.

وناقشت الأكاديمية في هذه الدورة تقريرا للسيد جورج ڤوديل حول القضايا القانونية والالتزامات الخلقية المهنية التي يطرحها تطور الاتصال البعدي (التليماتيك).

واستمعت الأكاديمية إلى تقرير لجنة التراث الذي قدمه الزميل السيد محمد ابن شريفة متحدثا فيه عن مفهوم التراث المغربي الذي يشمل «كل ما من شأنه أن يكشف عن دور المغرب في الآداب والعلوم والفنون» (4). وأخبر المقرر أن اللجنة استقر رأيها على اختيار ثلاث مخطوطات من التراث المغربي لتعمل على نشرها وتحقيقها وهي :

أ) ـ «كتاب التيسير في المداواة والتدبير» لابن زهر.
ب) ـ «كتاب الذيل والتكملة» لابن عبد الملك المراكشي (قسم الغرباء).
ج) ـ ديوان الشاعر الأندلسي عبد الكريم القيسي البسطي.

---

3) أنظر جدول الأعضاء في العدد الإفتتاحي من مجلة الأكاديمية، صفحة 65.
4) تقرير لجنة التراث.

وقد أثار هذا التقرير نقاشا حول مفهوم التراث وما ينبغي أن تهتم به اللجنة من موضوعاته.

واستمعت الأكاديمية في جلسة عادية ـ ضمت أعضاء الأكاديمية المقيمين والمشاركين ـ إلى تقرير لجنة القيم الروحية والفكرية. وقدم تقرير اللجنة مقررها السيد محمد العربي الخطابي الذي أشار إلى اهتمامات اللجنة المتجهة إلى النظر في بعض مظاهر السلوك الخلقي والفكري وضرورة الحفاظ على سلامة القيم الروحية والفكرية.

وبين أن اللجنة قد استقر رأيها على اعتماد برنامج العمل التالي :
من حيث المضمون :

أ ـ الإهتمام بالفكر الإسلامي ومدى إسهامه في القيم الروحية والفكرية والإنسانية.
ب ـ تقويم الدراسات المنجزة في هذا الميدان.

من حيث الشكل :

أ ـ تحديد الأسبقيات، وتكليف هيآت من المتخصصين للقيام بإنجازها تحت إشراف الأكاديمية.
ب ـ تنظيم ندوات علمية مفتوحة لغير أعضاء الأكاديمية.
وقد ناقشت الأكاديمية هذا التقرير وأقرته.

الدورة الأُولى لسنة 1981

انعقدت الدورة الأولى لسنة 1981 بمدينة الرباط في الفترة الواقعة بين 23 ـ 24 ربيع الثاني عام 1401، الموافق 1 ـ 2 مارس سنة 1981، واستقبلت الأكاديمية فيها

أربعة أعضاء هم : السيد محمد المكي الناصري، والسيد عبد الرحمن الدكالي، والسيد عبد اللطيف الفيلالي، وكلهم من المغرب، والسيد أحمد مختار امبو من السينغال. وتولى استقبالهم على التوالي السيد محمد العربي الخطابي والسيد عبد الله كَنون والسيد محمد شفيق والسيد محمد الفاسي.

وانتخبت الأكاديمية أثناء هذه الدورة العضو السيد عبد اللطيف الفيلالي أمين السر الدائم خلفا للمرحوم السيد أحمد الطيب ابن هيمة.

ندوة عن «القدس تاريخاً وفكراً»

بتوجيه من راعي الأكاديمية جلالة الملك الحسن الثاني رئيس لجنة القدس، تدارس أعضاء الأكاديمية موضوع القدس من جوانبه التاريخية والثقافية والحضارية، انسجاما مع المهام المنوطة بأكاديمية المملكة المغربية ومقتضيات الظهير الشريف الصادر بتأسيسها. وقد أدار اجتماعات هذه الندوة السيد عبد اللطيف ابن عبد الجليل مدير الجلسات، وعالجت الندوة الجوانب التاريخية والروحية والإنسانية للقدس الشريف مهد الديانات السماوية.

الدورة الثانية لسنة 1981

انعقدت الدورة الثانية لسنة 1981 بالرباط في الفترة الواقعة بين 29 محرم و2 صفر عام 1402، الموافق 27 ـ 30 نونبر سنة 1981. واستقبلت فيها الأكاديمية ثلاثة من الأعضاء المقيمين هم : السيد أبو بكر القادرى والسيد الحاج أحمد ابن شقرون والسيد عبد الله شاكر الكَرسيفي الذين تولى تقديمهم على التوالي السيد عبد الهادي التازي والسيد عبد الرحمن الفاسي والسيد محمد المكي الناصري.

ندوة «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»

تفضل جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله فوافق على اقتراح لجنة القيم الروحية والفكرية بتنظيم ندوة علمية مفتوحة في موضوع «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر». وشارك في هذه الندوة المنعقدة بالرباط خلال الدورة الثانية للأكاديمية لسنة 1981، إلى جانب أعضاء الأكاديمية، طائفة من رجال الفكر والرأي من ذوي الاختصاص من مختلف الجنسيات والمشارب.

وقد جمعت وقائع هذه الندوة ونشرت بحوثها ودراساتها في كتاب ضمن ندوات أكاديمية المملكة المغربية، مرتبة حسب ورودها في برنامج الندوة. وأثبتت بلغاتها الأصلية ومعها ملخصاتها مترجمة إلى لغات عمل الأكاديمية الأخرى، وفق ما قررته الأكاديمية في هذا الشأن. ويقع الكتاب ـ وقد صدر في نونبر 1981 ـ في حوالي ثلاثمائة وخمسين صفحة.

وأدار اجتماعات الندوة العضو الزميل السيد محمد العربي الخطابي مدير الجلسات.

الدورة الأولى لسنة 1982

انعقدت الدورة الأولى لسنة 1982 بالرباط في الفترة الواقعة بين 3 و6 رجب عام 1402، الموافق 27 ـ 30 أبريل سنة 1982، واستقبلت فيها الأكاديمية السيد جان بيرنارد من فرنسا الذي رحب به السيد عبد اللطيف بربيش، والسيد أليكس هالي من الولايات المتحدة الأمريكية الذي رحب به السيد ليوبولد سيدار سنگور، والسيد روبير أمبروكجي من فرنسا الذى رحب به السيد موريس دروون، والسيد

عز الدين العراقي الذي رحب به السيد إدكار فور، والسيد الكسندر دومارانش، الذي رحب به السيد أوطو دوهابسبورغ.

وقد انتخبت الأكاديمية أثناء هذه الدورة العضو السيد عبد اللطيف بربيش أمين السر الدائم خلفا للعضو السيد عبد اللطيف الفيلالي الذي أعلن العاهل الكريم لدى استقباله بأنه سيضطلع إلى جانبه بمهام أخرى.

وانتخبت الأكاديمية خلال هذه الدورة أيضا العضو السيد عز الدين العراقي أمين السر المساعد خلفا للسيد عبد اللطيف بربيش.

ندوة «الماء والتغذية وتزايد السكان» ـ القسم الأول

تفضل العاهل الكريم جلالة الملك الحسن الثاني نصره الله فعرض على أنظار أعضاء الأكاديمية مشكلات الماء والتغذية وتزايد السكان لدراستها خلال هذه الدورة.

وقد كانت هذه الندوة، على غرار سابقتها، مفتوحة في وجه الدارسين والباحثين من غير أعضاء الأكاديمية، حيث أسهم فيها خمسة عشر خبيرا وباحثا تحدثوا عن قضايا ندرة الماء وقلة الغذاء، وتكاثر السكان، حريصين على مقابلة هذه الموضوعات بعضها ببعض، وعرض قضاياها عرضا ميدانيا مدعوما بالأرقام والإحصاءات والجداول البيانية، باحثين في جوانبها التقنية والعلمية، وجوانبها الأخرى الحضارية والاجتماعية والإنسانية.

وقد نشرت أكاديمية المملكة المغربية وقائع القسم الأول من هذه الندوة في كتاب ضمن ندوات أكاديمية المملكة المغربية، يقع في حوالي ثلاثمائة وخمسين صفحة بلغات

عمل الأكاديمية الأربعة، وقد صدر في أبريل 1982. وأدار اجتماعات الندوة العضو الزميل السيد عبد اللطيف ابن عبد الجليل مدير الجلسات.

الدورة الثانية لسنة 1982

انعقدت الدورة الثانية لسنة 1982 بمدينة مراكش في الفترة الواقعة بين 8 و11 صفر عام 1403، الموافق 24 ـ 27 نونبر سنة 1982، استقبلت الأكاديمية فيها ثلاثة أعضاء هم السيد دونالد فريدركسن من الولايات المتحدة الأمريكية، وألقى خطاب استقباله السيد جان بيرنارد، والسيد عبد الهادي بوطالب من المغرب الذي استقبله بخطاب السيد عبد الهادي التازي، والسيد إدريس خليل الذي تولى استقباله السيد عبد اللطيف ابن عبد الجليل.

ندوة «الماء والتغذية وتزايد السكان» ـ القسم الثاني

بتوجيهات ملكية سامية تابعت أكاديمية المملكة المغربية دراسة مشكلات الماء والتغذية وتزايد السكان بحثا عن الحلول الناجعة للقضايا المطروحة في الندوة السابقة.

وقد دعي للإسهام في هذه الندوة فريق الخبراء الباحثين الذين سبق أن شاركوا في ندوة أبريل الماضية، وأضيف إليهم فريق آخر من الاختصاصيين من داخل المغرب وخارجه. وتعمل الأكاديمية الآن على طبع وقائع القسم الثاني من هذه الندوة.

أدار اجتماعات هذه الدورة العضو الزميل السيد محمد ابن شريفة.

دورة الأكاديمية لسنة 1983

لم تعقد الأكاديمية خلال سنة 1983 إلا دورة واحدة بمدينة فاس في الفترة الواقعة بين 11 و14 رجب عام 1403، الموافق 25 ـ 28 أبريل سنة 1983. استقبلت أثناءها السيد روجي كارودي من فرنسا الذي تولى تقديمه السيد محمد العربي الخطابي، والسيد عباس الجراري الذي قدمه السيد محمد الفاسي، والسيد بيدرو راميريز ڤاسكيز من المكسيك، الذي قدمه السيد المهدي المنجرة.

ندوة «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»

تفضل جلالة الملك فعرض على أعضاء الأكاديمية دراسة موضوع الإمكانات الإقتصادية والسيادة الدبلوماسية في ندوة علمية مفتوحة خلال دورة سنة 1983.

وقد أسهم في بحث هذا الموضوع إلى جانب بعض أعضاء الأكاديمية من ذوي الاختصاص، فريق من الخبراء وعلماء القانون من المغرب والخارج. وستتولى الإدارة العلمية في الأكاديمية نشر وقائع هذه الندوة في المستقبل. وقد أدار اجتماعات هذه الدورة العضو الزميل السيد عبد الهادي بوطالب.

هذا وقد لبى داعي ربه، وهو يزور البقاع المقدسة، العضو الزميل السيد عبد الرحمن الدكالي، صباح يوم الثلاثاء 14 جمادى الثانية عام 1403، الموافق 29 مارس سنة 1983.

وأقامت الأكاديمية، في إحدى جلسات الدورة، حفلا تأبينيا (5) تحدث فيه العضو الزميل السيد عبد الله كنون عن الجانب الأدبي للفقيد، والعضو الزميل السيد محمد المكي الناصري عن الجانب السلفي، والعضو الزميل السيد عبد الوهاب ابن منصور

5) ستنشر بحول الله الكلمات التأبينية الثلاثة في العدد القادم من المجلة.

عن الجانب الوطني، وقرأ السيد عبد الله الكامل الكتاني قصائد من ديوانه تعبر عن شاعريته ومواقفه الوطنية ووفائه للعرش العلوي المجيد.

أعضاء الأكاديمية الجدد (☆)

السيد دونالد فريدركسن :	الولايات المتحدة الأمريكية - أستاذ الطب. مدير المعهد الوطني للقلب سابقا. مدير المعهد الوطني للصحة بالولايات المتحدة سابقا. عضو مجلس الأكاديمية الوطنية للعلوم. عضو المجلس العلمي للبيت الأبيض.
السيد عبد الهادي بوطالب :	المملكة المغربية - كاتب. أستاذ القانون الدستورى والمؤسسات السياسية. شغل عدة مناصب دبلوماسية ووزارية. المدير العام للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
السيد إدريس خليل :	المملكة المغربية - دكتور في العلوم الرياضية. أستاذ بجامعة محمد الخامس وأستاذ زائر بعدة جامعات أجنبية. مؤلف لعدة بحوث في الرياضيات.
السيد روجي ݣارودي :	فرنسا - مفكر وكاتب. مدير المعهد الدولي للحوار بين الحضارات.

☆) تكملة لجدول الأعضاء الوارد في مجلة الأكاديمية، العدد الافتتاحي.

السيد عباس الجراري : المملكة المغربية
ـ أديب وباحث. أستاذ الأدب المغربي بجامعة محمد الخامس.

السيد بيدرو راميريس ڤاسكيز : المكسيك
ـ مهندس معماري. أستاذ الهندسة المعمارية بجامعة ميكسيكو. عميد الجامعة سابقا. وزير الأشغال العمومية وإعداد التراب الوطني سابقا. له عدة آثار هندسية مشهورة.

محاضرات الأكاديمية

افتتحت أكاديمية المملكة المغربية برنامج المحاضرات في جلستها العادية المنعقدة بعد ظهر يوم الخميس 23 رمضان المعظم عام 1402 هـ، الموافق 15 يوليوز سنة 1982، بمحاضرة للعضو الزميل السيد محمد إبراهيم الكتاني في موضوع «إحياء الاجتهاد».

وانطلاقا من شهر يناير سنة 1983 م، شرعت الأكاديمية في تنظيم محاضرات شهرية ألقيت بقاعة المرحوم أحمد الطيب ابن هيمة بوزارة الخارجية، في مساء آخر جمعة من كل شهر، وفق الترتيب الآتي :

ـ «أثر الفقه المالكي في التشريعات الغربية» محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد عبد العزيز ابن عبد الله يوم 13 ربيع الثاني عام 1403، الموافق 28 يناير سنة 1983.

ـ «تقدم علم الأحياء وتعريف الإنسان» محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد جان بيرنارد يوم 12 جمادى الثانية 1403، الموافق 25 يبراير سنة 1983.

- «الإنسانية حاضرا وغدا» محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد محمد عزيز الحبابي يوم 17 جمادى الثانية عام 1403، الموافق 1 أبريل سنة 1983.

- «المنطق المتناقض للمقاولات العمومية» محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد جورج ڤوديل يوم 14 شعبان عام 1403 الموافق 27 ماي سنة 1983.

- «التربية في العصر القديم، فيما بين النهرين ومصر واليونان» محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد محمد شفيق يوم 13 شوال عام 1303 الموافق 24 يوليوز سنة 1983.

- «التربية في العصر القديم، في روما وآسيا»، محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد محمد شفيق يوم 22 ذو الحجة عام 1403، الموافق 30 شتنبر سنة 1983.

- «أسباب ركود الحضارة الإسلامية»، محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد فؤاد سِزْكين يوم 21 محرم عام 1404، الموافق 28 أكتوبر سنة 1983.

- «علم النوازل بالمغرب»، محاضرة ألقاها العضو الزميل السيد الحاج أحمد ابن شقرون يوم الجمعة 23 ربيع الثاني عام 1404، الموافق 27 يناير 1984.

وستتابع الأكاديمية هذا النشاط الثقافي في المواسم المقبلة بإذن الله، كما ستعمل الإدارة العلمية على نشر هذه المحاضرات باللغة التي ألقيت بها في سلسلة «محاضرات الأكاديمية».

هذا وأثناء زيارته للملكة المغربية، استقبل الرئيس معمر القذافي بقصر الضيافة بالرباط يوم السبت 20 رمضان عام 1403، الموافق 2 يوليوز 1983، أعضاء الأكاديمية المقيمين. وبعد أن رحب الرئيس الليبي بالسادة الأعضاء، عرض عليهم

الظروف التي تعيشها الأمة العربية، كما عرض التجربة الاقتصادية والاجتماعية التي تجتازها الجماهيرية الليبية. وتميز هذا الاجتماع بعدة تساؤلات طرحها أعضاء أكاديمية المملكة المغربية على الرئيس الليبي بخصوص موقفه من قضية الوحدة الترابية المغربية.

أحاديث الخميس

بعد أن عكف السادة الأعضاء في الجلسات العادية على وضع أعمال اللجان ومتابعتها وتنظيم مضامين الندوات، قرروا تخصيص جلسات أيام الخميس للسادة الأعضاء الذين لهم بحوث ويودون إطلاع زملائهم عليها، ولفت انتباههم إليها لمناقشتها.

وكان حديث العضو الزميل السيد محمد المكي الناصري يدور حول بعض الجوانب الخاصة في آراء ابن خلدون وأفكاره، وذلك يوم الخميس 25 صفر عام 1404 هـ، الموافق 1 دجنبر 1984 م.

وقدم العضو الزميل السيد عباس الجراري بحثا بعنوان : «إشكالية الفكر الإسلامي بين المعرفة والمنهج»، وذلك بتاريخ 13 جمادى الأولى 1404 الموافق 16 فبراير 1984.

أعمال قيد الإنجاز

1) النشر

☆ العدد الأول من مجلة «الأكاديمية»، هذا الذي بين أيدي القراء، محتويا على دراسات وبحوث خص بها بعض الأعضاء مجلتهم.

- كتاب «الذيل والتكملة»، الجزء الثامن ـ قسم الغرباء، تأليف أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، بتحقيق العضو الزميل السيد محمد ابن شريفة، قيد الطبع ـ ولا يلبث المهتمون به أن يجدوه بين أيديهم قريبا.

ـ «معلمة الملحون» ـ القسم الأول، للعضو الزميل السيد محمد الفاسي. الكتاب سيصدر قريبا.

ـ «كتاب الماء وما ورد في شربه من الآداب» للسيد محمود شكري الألوسي، تحقيق العضو الزميل السيد محمد بهجة الأثري، سيقدم الكتاب إلى المطبعة.

ـ «كتاب التيسير في المداواة والتدبير» للوزير أبي مروان عبد الملك ابن زهر. بناء على اقتراح من لجنة التراث، قررت الأكاديمية تحقيق هذا الكتاب وطبعه. وقد علمت الأكاديمية، بعد أن قطع تحقيق الكتاب مراحل هامة أن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم عازمة على إصدار هذا الكتاب بتحقيق المرحوم الدكتور ميشيل الخوري، عضو مجمع اللغة العربية بدمشق، وعناية الدكتور حسني سبح رئيس المجمع، ومراجعة الدكتور عبد الكريم اليافي عضو المجمع، ومساعدة الآنسة سكينة الشهابي من العاملات في المجمع. ونعتقد أن لهذا العمل الذي تقوم به الأكاديمية مزايا أخرى لا يغني عنها التحقيق العلمي للكتاب الذي صدر أواخر السنة الماضية 1983 عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وأن كلا من الطبعتين ستكمل الأخرى. وفي ذلك إثراء للمكتبة العلمية العربية.

2 ـ إسهام الفكر الإسلامي في القيم الروحية والفكرية الإنسانية

وجهت أكاديمية المملكة المغربية اهتمامها إلى هذا الموضوع منذ تأسيسها، وعهدت إلى لجنة القيم الروحية والفكرية متابعته ووضع خطة علمية لبحثه.

وقد انتهت اللجنة إلى وضع مشروع تمهيدي عمم توزيعه على الاعضاء، وهمت ثلاث هيآت مكونة من أعضاء اللجنة وبعض ذوي الإختصاص في الموضوعات المدروسة بوضع خطة تفصيلية لمدارسة :

أ) ـ أثر الفقه الإسلامي في التشريع الغربي.

ب) ـ أثر الفلسفة الإسلامية في الغرب.

ج) ـ إسهام العلوم الإسلامية في تطور العلوم والرياضيات والفلك.

هذا وقد تم توزيع العدد الإفتتاحي من مجلة «الأكاديمية» ـ وهو عدد وثائقي ـ توزيعا واسعا للتعريف بالأكاديمية، وكذلك الشأن بالنسبة للمطبوعات الخاصة بالندوات، وقد أرسلت إلى المكتبات والجامعات والمجامع برسم التبادل، ووضعت في سوق الكتب لتعرض على القراء كافة.

ونشير هنا إلى أن خزانة الأكاديمية شرعت في اقتناء الكتب الأمهات وتسلم الكتب المهداة إلى الأكاديمية.

وسام الأكاديمية

وقد دأب صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله، مؤسس الأكاديمية، على رعاية نشاطها، ومتابعة أشغال ندواتها، واستقبال أعضائها، وخاصة منهم الأعضاء

الجدد على إثر انتسابهم إليها، تقديرا منه أعزه الله، وتشجيعا لهم على القيام بالمهمة العلمية الموكولة إليهم خير قيام.

وقد أبى جلالة الملك إلا أن يوسم بيديه الكريمتين جميع أعضاء أكاديمية المملكة المغربية بوسام الأكاديمية، مساء يوم الجمعة 10 صفر عام 1403 الموافق 20 نونبر سنة 1982 بالقصر الملكي بالرباط، في حفل استقبال خصهم جلالته به في ذلك اليوم أثناء انعقاد أشغال الدورة الثانية للأكاديمية لسنة 1982.

وبتعليمات ملكية سامية تقرر اعتماد الترتيب الذي تقدم به الأعضاء للسلام على جلالته، خلال هذا الاحتفال، ترتيبا رسميا لأعضاء الأكاديمية.

وهكذا يتوالى الإنعام الملكي على هذه المؤسسة التي تعتز برعايته السامية لها، واهتمامه الكريم بنشاطها، مما يجعلها حريصة أشد ما يكون الحرص، في الحال وفي المآل، على أداء رسالتها الحضارية والإنسانية خير أداء.

أعضاء الأكاديمية المراسلون

صدر في الجريدة الرسمية عدد 3670 وتاريخ 16 جمادى الثانية عام 1403 هـ = 2 ماي سنة 1983 م، ظهير شريف مؤرخ في 28 ربيع الثاني عام 1403 هـ (الموافق 12 يبراير سنة 1983)، بمثابة نظام للأعضاء المراسلين في أكاديمية المملكة المغربية من الشخصيات المغربية أو الدولية ذوي المكانة العلمية. وها هو نص الظهير :

ظهير شريف رقم 1.83.11 صادر في 28 من ربيع الآخر 1403 (12 يراير 1983)
يتعلق بالأعضاء المراسلين لأكاديمية المملكة المغربية

الحمد لله وحده

الطابع الشريف وبداخله
(الحسن بن محمد بن يوسف بن الحسن الله وليه)

يعلم من ظهيرنا الشريف هذا اسماه الله وأعز أمره أننا : بناء على الظهير الشريف رقم 1.77.229 الصادر في 24 من شوال 1397 (8 أكتوبر 1977) بمثابة قانون يتعلق بإنشاء أكاديمية المملكة المغربية ولا سيا الفقرة الأولى من فصله الأول، أصدرنا أمرنا الشريف بما يلي :

الفصل الأول

يجوز أن يعين عضوا مراسلا لأكاديمية المملكة المغربية كل شخص يستطيع بفضل معارفه ومواهبه وآثاره أن يعين ويساعد هذه المؤسسة السامية على الاضطلاع برسالتها.

ويجوز أن يكون الأعضاء المراسلون مغاربة أو أجانب، وتتولى جلالتنا الشريفة تعيينهم باقتراح من أمين السر الدائم.

ولا يجوز أن يتجاوز عدد الأعضاء المراسلين عدد الأعضاء المقيمين أو المشاركين حسبما هو محدد بالفصل 4 من الظهير الشريف الموما إليه أعلاه رقم 1.77.229 الصادر بمثابة قانون في 24 من شوال 1397 (8 أكتوبر 1977).

الفصل الثاني

يجوز للأعضاء المراسلين أن يحضروا أعمال الأكاديمية وأن يساهموا في جميع المناقشات التي تجرى في جلساتها من غير أن يشاركوا في التصويت.

الفصل الثالث

للعضو المراسل الحق في حمل لقب «عضو مراسل لأكاديمية المملكة المغربية»، ويجب عليه أن يتقيد بجميع القواعد والإلتزامات المعنوية التي يخضع لها أعضاء الأكاديمية.

ويفقد العضو المراسل صفته بقرار يصدر من جلالتنا الشريفة بناء على اقتراح من أمين السر الدائم.

الفصل الرابع

يأخذ الأعضاء المراسلون تعويضات عن المصاريف المترتبة على تنقلهم ومقامهم للمشاركة في أعمال الأكاديمية.

الفصل الخامس

ينشر ظهيرنا الشريف هذا بالجريدة الرسمية.

وحرر بمراكش في 28 من ربيع الآخر 1403 (12 يبراير 1983)

وقعه بالعطف :
الوزير الأول،
الإمضاء : المعطي بوعبيد

السادة مديرو الجلسات

- السيد عبد الهادي التازي . . . من 5 جمادى الثانية 1400 إلى 8 رمضان 1400
21 أبريل 1980 إلى 21 يوليوز 1980

- السيد محمد العربي الخطّابي . . من 8 رمضان 1400 إلى 11 ذي الحجة 1400
21 يوليوز 1980 إلى 21 أُكتوبر 1980

- السيد عبد الوهاب ابن منصور من 13 ذي الحجة 1400 إلى 14 ربيع الأَول 1401
23 أُكتوبر 1980 إلى 21 يناير 1981

- السيد عبد اللطيف ابن عبد الجليل . . . . من 14 ربيع الأَول 1401 إلى 16 جمادى الثانية 1401
21 يناير 1981 إلى 21 أبريل 1981

- السيد عبد الكريم غلاَّب . . . من 18 جمادى الثانية 1401 إلى 29 ذي القعدة 1401

23 أبريل 1981 إلى 28 شتنبر 1981

- السيد محمد العربي الخطَّابي . . من 29 ذي القعدة 1401 إلى فاتح ربيع الأَول 1402

28 شتنبر 1981 إلى 28 دجنبر 1981

- السيد عبد اللطيف ابن عبد الجليل . . . . من 30 ربيع الثاني 1402 إلى 10 شعبان 1402

25 فبراير 1982 إلى 3 يونيو 1982

- السيد عبد الرحمن الفاسي . . . من 10 شعبان 1402 إلى 19 ذي الحجة 1402

3 يونيو 1982 إلى 7 أُكتوبر 1982

- السيد محمد ابن شريفة . . . . من 19 ذي الحجة 1403 إلى 28 ربيع الأَول 1403

7 أُكتوبر 1982 إلى 13 يناير 1983

- السيد محمد المكي الناصري . . . من 28 ربيع الأَول 1403 إلى 29 جمادى الثانية 1403

13 يناير 1983 إلى 13 أبريل 1983

- السيد عبد الهادي بوطالب . . من 29 جمادى الثانية 1403 إلى 7 ذي الحجة 1403

13 أبريل 1983 إلى 15 شتنبر 1983

- السيد أحمد الأخضر غزال . . . من 7 ذي الحجة 1403 إلى 10 ربيع الأول 1404

15 شتنبر 1983 إلى 15 دجنبر 1983

- السيد إدريس خليل . . . . . . من 10 ربيع الأول 1404

15 دجنبر 1983



ACADEMIA

Publication de l'Académie du Royaume du Maroc
Publicación de la Academia del Reino de Marruecos
Published by the Academy of the Kingdom of Morocco

Numéro 1
1984

ACADEMIA



ACADEMIA

Publication de l'Académie du Royaume du Maroc
Publicación de la Academia del Reino de Marruecos
Published by the Academy of the Kingdom of Morocco

Numéro Premier
Février 1984

ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Secrétaire Perpetuel : **Abdellatif BERBICH**
Chancelier **Azeddine LARAKI**

Directeur de Rédaction
Ahmed RAMZI

Les correspondances et articles sont adressés à M. le Secrétaire Perpétuel de l'Académie du Royaume du Maroc, Route des Zaërs, Rabat, B.P. 1380. ROYAUME DU MAROC.

Les textes de langue arabe sont résumés et traduits aux trois autres langues de travail.

Les textes français, anglais et espagnols sont résumés et traduits en langue arabe.

Table des matières

(1) Résumé traduit à partir du texte arabe original.
* Texte reproduit uniquement en arabe.

1° Partie

Les Textes

Histoire et géographie de l'hémoglobinose S

Jean BERNARD

Introduction

Au début de ce siècle, deux médecins américains, deux cliniciens, James Herrick à Chicago en 1910, Thomas Cooley à Détroit en 1925, donnent la description de deux nouvelles anémies.

Les deux anémies, très différentes l'une de l'autre, avaient en commun deux traits : 1) leur survenue au sein de populations particulières, les descendants des esclaves noirs, déportés pour la première, les enfants des émigrants italiens, grecs, syriens pour la seconde. 2) La forme anormale des globules rouges, forme en faucille pour la première, aspect en cocarde, en cible pour la seconde.

Ces deux anémies, frappant les enfants, les adolescents de certaines populations, semblent d'abord des maladies rares, curieuses plus qu'importantes. Mais les études ultérieures devaient montrer et leur grande fréquence et leur importance. Une double importance, fonction de deux démarches.

Une première démarche va du Nouveau Monde à l'Ancien Monde, reconnaît la fréquence des deux anémies sur leur continent, sur leurs rivages d'origine.

Une deuxième démarche va de l'anatomie à la biochimie, de la déformation des globules rouges à la découverte de l'anomalie moléculaire responsable de la structure anormale de l'hémoglobine.

La première démarche inspire pour une large part les concepts d'hématologie géographique, d'anthropologie médicale, et partant, les nouvelles orientations des recherches étiologiques. Elle explique les noms successifs de l'une des anémies, d'abord maladie de Cooley, puis anémie méditerranéenne, thalassanémie ou (par un fâcheuse contraction sémantique) thalassémie.

Les spécialistes de l'hémoglobine sont devenus des historiens et des géographes qui, au long des latitudes, des longitudes, des millénaires, allient aux portulans, aux cartographies anciennes, aux voyages modernes, la rigueur de la biochimie moléculaire et de la génétique des populations.

La deuxième démarche suscite le concept de pathologie moléculaire qui, se substituant à la méthode anatomo-clinique de Laennec, transforme le raisonnement médical. Elle explique les noms successifs donnés à cette anémie, d'abord anémie à cellules en forme de faucilles, à cellules falciformes, en grec drépanocytose, en anglais sickle-cell anemia, puis hémoglobinose S.

Ces deux démarches, ces deux grands courants de recherche se sont constamment alliés en ces dernières années.

L'étude des peuples frappés a fourni à la génétique des populations ses premiers motifs, à l'histoire des migrations humaines de précieuses informations. Elle a fait connaître la gravité, l'étendue des désordres de la santé liés à ces anomalies de l'hémoglobine.

L'étude cellulaire, biophysique, biochimique, rhéologique des globules rouges malades a permis de mieux connaître la structure des globules rouges, les relations entre structure et fonction. L'alliance établie entre étude des populations, étude biophysique des globules rouges a été féconde. Dès maintenant des mesures de prévention et de traitement efficaces peuvent être envisagées.

Avant d'aller plus loin. il convient de rappeler que le globule rouge normal a la forme d'un petit disque biconcave et que le globule rouge de l'homme adulte sain contient une hémoglobine appelée A. Ce globule rouge normal, cette hémoglobine A normale seront constamment comparés au globule rouge falciforme anormal, à l'hémoglobine S anormale.

Des globules rouges falciformes à l'hémoglobine S

Une série de constatations originales, de découvertes ont en 140 ans, permis de très importants progrès de la connaissance.

1) Description, due à George Gulliver, chirurgien du Royal Regiment of Horse Guards, des globules rouges à forme de croissant des divers cervidés sains du Jardin Zoologique de Londres. Son travail est présenté à la Royal Society le 6 février 1840.

2) Découverte par James Herrick de globules rouges à forme de faucilles dans le sang d'un jeune étudiant noir venant de l'île de Grenade dans les Antilles occidentales. L'observation est décrite pour la première fois à Washington le 5 mai 1910 pendant la réunion annuelle de l'Association des médecins américains.

3) Découverte en 1927 par Vernon Hall et Elizabeth Gillespie de la relation existant entre falciformation et oxygénation. Les globules rouges falciformes apparaissent quand la pression partielle d'oxygène tombe au-dessous de 45 mm/Hg.

4) Mise en évidence (1923-1930) de l'hérédité de l'anémie à globules rouges falciformes. Dans une même famille coexistent des personnes gravement malades, des personnes dont les globules rouges sont anormaux mais qui ne sont pas malades.

5) Découverte par Pauling et Itano (1949) (peut-être sur une suggestion de Castle) de l'anomalie de l'hémoglobine responsable de la falciformation. On crut longtemps à l'unité de l'hémoglobine. On connaît depuis Pauling et Itano, la pluralité des hémoglobines. L'hémoglobine de l'anémie à cellules falciformes, l'hémoglobine S qu'ils identifient, a un profil électrophorétique différent du profil de l'hémoglobine A normale. Le concept de pathologie moléculaire dû à Pauling est fondé sur cette différence.

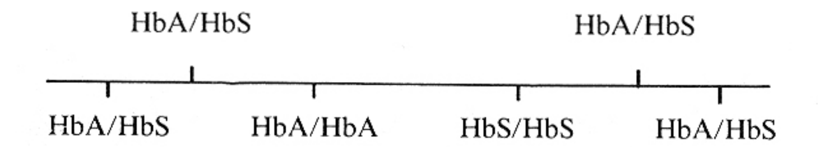
6) Il sera fortifié en 1956 par la découverte d'Ingram montrant qu'entre hémoglobine anormale S et hémoglobine normale A, la différence est très petite : substitution dans la chaîne ß du VI^{eme} acide aminé, à partir de l'extrémité N terminale, l'acide glutamique remplacé par une valine. Très petite différence, substitution d'un seul acide aminé. Mais la conséquence est une maladie mortelle.

Avant d'exposer plus en détail ces travaux et les voies des recherches, il convient de résumer rapidement l'hérédité les symptômes de l'hémoglobine S.

Hérédité

Chaque hémoglobine est transmise comme un caractère mendélien, autosomique, codominant. Ainsi l'homme normal possède deux gènes Hb A qui font de lui un homozygote HbA/HbA. Dans les familles souffrant d'hémoglobine S coexistent les hétérozygotes et les homozygotes. Les hétérozygotes ont reçu d'un parent l'hémoglobine A, de l'autre parent l'hémoglobine anormale S. Leurs globules rouges contiennent l'hémoglobine S et l'hémoglobine A. Les hétérozygotes sont HbA/HbS. Les homozygotes HbS/HbS portent la seule hémoglobine anormale.

Le schéma très simple suivant rappelle les conséquences du mariage de deux époux hétérozygotes.



Symptômes

Les hétérozygotes, ceux dont la moitié de l'hémoglobine est anormale, ne sont pas malades. Ils transmettent l'anomalie. Ils n'en souffrent pas. Les voyages en avion non pressurisé les exposent toutefois à des thromboses.

Les homozygotes sont de grands malades. L'hémoglobine S est responsable de la falciformation, de la déformation, de la rigidité des globules rouges. L'anémie à globules rouges falciformes, la drépanocytose est une maladie grave, doublement grave, par la destruction excessive des globules rouges, par l'hémolyse d'une part, par les thromboses dues à l'obstruction des globules rouges anormaux, rigides d'autre part. La drépanocytose est habituellement reconnue très tôt avant l'âge de 2 ans, mais pas à la naissance (peut-être à cause de l'effet protecteur pendant les premiers mois de l'hémoglobine foetale).

L'évolution a deux caractères. Elle est chronique, progressive. Elle est coupée de crises redoutables.

Les enfants atteints sont petits et pâles. Leur croissance est retardée, se fait mal. La rate d'abord grosse, va diminuer au long des années et parfois s'atrophier complètement. L'insuffisance cardiaque, les ulcères de jambes, sont fréquents.

L'examen du sang reconnaît aisément l'anémie souvent profonde et la présence de globules rouges falciformes.

Les crises aggravant la maladie sont fréquentes, crises anémiques avec excès de destruction globulaire, crises vasculo-occlusives, crises thrombotiques surtout avec de cruelles douleurs osseuses (et les radiographies montreront les infractus osseux) avec la fièvre, les troubles abdominaux, l'altération importante des forces.

La drépanocytose homozygote est le plus souvent mortelle dans l'enfance ou dans l'adolescence. La mort est due soit à l'épuisement, à la consomption, soit à l'occlusion d'un gros vaisseau, soit plus souvent encore à une infection seconde.

La maladie permet parfois une survie misérable à l'âge adulte.

Des formes moins graves, presque bénignes sont connues sur lesquelles nous reviendrons. Mais ces formes exceptées et d'une façon générale en Afrique noire, dans les pays où vivent les Africains, l'anémie à globules rouges falciformes, l'hémoglobine S homozygote est un grand malheur individuel, familial, national, frappant par milliers, par dizaines de milliers, des individus jeunes qui longtemps ont souffert et sont morts sans recevoir de la médecine un secours véritable.

Les autres hémoglobinoses. Thalassémie. Hémoglobine E.

A côté de l'hémoglobinose S, la première décrite, la plus fréquente, de nombreuses autres maladies de l'hémoglobine ont été identifiées, chacune définie par une anomalie spécifique de la structure de l'hémoglobine.

Les lettres de l'alphabet, imprudemment employées initialement pour les désigner, ont été vite insuffisantes. On compte actuellement 350 variétés biochimiques différentes d'hémoglobine. Pour certaines de ces maladies de l'hémoglobine, l'étude géographiques a une valeur exemplaire. Tel est le cas de la thalassémie, de l'hémoglobine E.

Thalassémie

La thalassanémie ou thalassémie, observée par Colley chez les enfants d'émigrants italiens, grec, syriens a ensuite été retrouvée dans tous les pays qui bordent la Méditerranée, surtout la Méditerranée orientale et centrale, par les médecins

de ces pays tout marris de n'avoir pas les premiers reconnu l'anomalie. Il est facile d'expliquer par les migrations récentes, la présence en Amérique d'une maladie initialement méditerranéenne. C'est le temps où l'on s'émerveille de la permanence des anomalies dans la descendance des populations transportées, où l'on croit le problème résolu.

Il n'en est rien. On reconnaît un peu plus tard la haute fréquence de la thalassémie en Asie orientale, en Thailande, au Vietnam, en Chine surtout. Comment comprendre cette existence de deux foyers, l'un méditerranéen, l'autre asiatique. Deux hypothèses ont été proposées. La première tient pour indépendants les deux foyers. La deuxième admet l'existence de liens entre les deux foyers. Non pas d'Ouest en Est car les armées d'Alexandre le Grand, supposées vectrices de l'anomalie, n'ont pas dépassé l'Inde. Mais d'Est en Ouest avec les diverses invasions venues d'Asie Orientale, celles des Mongols, celles des Huns, celles des Turcs. En Europe, les Huns après Attila entrèrent au service des Byzantins comme mercenaires. La distribution géographique de la thalassémie correspond assez bien à la carte de l'Empire de Byzance à son apogée. Cette chronologie pour l'Asie s'accorde bien avec les données apportées par l'étude des populations Amérindiennes. L'extrême rareté chez les Amérindiens des hémoglobines anormales permet de considérer que les hémoglobines anormales d'Asie sont apparues à une date relativement récente, postérieurement aux migrations qui,venant d'Asie peuplèrent le continent américain.

Hémoglobine E

L'hémoglobine E est l'hémoglobine des Cambodgiens, mais elle est retrouvée en Asie du Sud-Est bien au-delà des frontières du petit état cambodgien actuel, au Vietnam, au Laos, en Thaïlande, en Malaisie, dans toute l'étendue du grand empire Khmer du XII^{eme} siècle. Fait très remarqué, l'hématologie étudiant l'hémoglobine E, l'archéologie retrouvant dans la jungle les monuments du temps d'Angkor, s'accordent et fixent les mêmes limites au grand empire disparu.

Au IX^{eme} siècle de notre ère, des navigateurs venus de Malaisie et du Sud du Cambodge traversent l'Océan Indien et peuplent Madagascar. L'hémoglbine E n'a pas été trouvée dans le sang des Malgaches. D'où deux hypothèses : 1) Absence fortuite d'hémoglobine E dans le sang des navigateurs malais, 2) mutation de l'hémoglobine, le caractère hémoglobine E serait apparu entre le IX^{eme} et le XI^{eme} siècle. L'histoire des populations éclairerait l'histoire de l'hémoglobine.

Après cette introduction et ces digressions offrant quelques modèles à notre étude, nous examinerons tour à tour la géographie et l'histoire de l'hémoglobine S.

Géographie.

L'hémoglobine S est avant tout africaine. Elle est largement répandue en Amérique du Nord et en Amérique du Sud. Elle est assez fréquente en Inde méridionale. Elle est exceptionnelle en Europe.

Afrique

L'hémoglobine S est certainement très ancienne en Afrique. De cette ancienneté témoignent les lésions osseuses typiques révélées par l'étude de squelettes antiques et dans certaines langues vernaculaires, le nom de familles rappelant les symptômes de la maladie.

L'existence même puis la fréquence de l'hémoglobinose S en Afrique ont été longtemps méconnues. Les premières observations d'anémie à globules rouges falciformes ont été recueillies 15 et 20 ans après la description de Herrick au Soudan et au Ghana. Mais on croit vers 1930 que la maladie est exceptionnelle en Afrique. Cette double méconnaissance s'explique pour l'existence, par l'insuffisance au début du siècle des laboratoires africains, pour la fréquence, par la haute et précoce gravité des formes homozygotes, tuant avant tout diagnostic de très jeunes enfants.

Dès 1955, J. et C. Lambotte-Legrand comparaient à Léopoldville : 1) l'extrême rareté de la maladie apparente de l'adulte (moins de 2 %) ; 2) à sa haute fréquence chez l'enfant (plus de 20 %) ; 3) et notaient la très haute fréquence des formes inapparentes, latentes, des parents des enfants atteints (de 90 à 100 %).

Les progrès des traitements symptomatiques assurant la survie de nombreux enfants homozygotes, les progrès du diagnostic de l'hémoglobinose S reconnaissant les hétérozygotes ont permis un recensement correct. La fréquence est maximale en Afrique Centrale, Occidentale, Orientale, dans une aire très étendue, ceinturant l'Afrique. Cette aire est limitée au Nord par une ligne allant de l'embouchure du Sénégal à la frontière méridionale de la Somalie, au sud très rigoureusement par le fleuve Zambèze, entre le 15eme parallèle latitude Nord et le

20eme parallèle latitude Sud. Dans les territoires concernés la fréquence est à la fois très élevée, de l'ordre de 25 à 30 % de toute la population (il n'est guère d'autre anomalie retrouvée sur cette terre avec cette fréquence) et très irrégulière. La fréquence varie d'une région à une autre, par exemple 45 % en Ouganda, 30 % au Zaïre, 25 % au Niger, 12 à 20 % au Ghana, 12 % en Angola. Cette fréquence varie dans une même région d'un groupe ethnique à un autre. Dans le Zaïre oriental, tout près du Ruanda, la fréquence tombe à 4 %.

Au sud du fleuve Zambèze, la fréquence est presque nulle, 0.2 % pour les Bantous sud-africains. Au Nord l'hémoglobinose S a été trouvée à des taux faibles mais non négligeables (5 à 9 % chez les nomades du Hoggar et du Tibesti, à des taux très faibles – 1 % – en Algérie).

Amérique

La fréquence de l'hémoglobinose S en Amérique est à la fois notable et modérée. Cette fréquence est pour la population noire des Etats-Unis de l'ordre de 8 %, moins élevée au Nord, plus élevée au Sud, atteignant 20 % dans certaines populations noires isolées de la Caroline du Sud les Gullas.

La fréquence est à peu près la même dans les Caraïbes (le premier malade étudié par Herrick venant de l'île de Grenade) et au Brésil. De l'ordre de 6 à 8 % avec des variations tenant à la géographie africaine des populations déportées et au degré de métissage éventuel.

Pour les Boni qui vivent aux confins de la Guyane française et du Surinam, le taux d'hémoglobine S atteint 18 %.

Par les populations noires transplantées, l'hémoglobine a pénétré dans quelques groupes Amérinidiens. Alors que les tribus indiennes vivant au coeur de la forêt guyanaise n'ont pas d'hémoglobine anormale, le taux d'hémoglobine S est de 10 % pour les Indiens Galibi qui vivent sur la côte au contact des populations noires.

Europe

Trois données caractérisent la distribution européenne de l'hémoglobine S.

L'hémoglobine n'est trouvée que dans les pays bordant la Méditerranée Orientale et Centrale. Sa fréquence même dans ces pays demeure faible. Tel est le cas

en Sicile. Des foyers de fréquence très élevée sont connus en Grèce, près du lac Kopola non loin d'Athènes (17 à 27 %) et en Thessalie (8 à 12 %), en Turquie dans les populations très particulières appelées Eti Turcs et vivant au sud du pays (13 %).

Asie

La surprise est venue d'Asie avec la découverte en Inde de la deuxième zone de fréquence maximale d'hémoglobine S. Cette fréquence est surtout élevée dans les communautés Véddites ou plus exactement Veddoïdes du sud de l'Inde. L'hémoglobine a été trouvée dans plus de 50 groupes humains distincts appartenant surtout aux populations pré-dravidiennes. Les taux les plus élevés ont été notés pour diverses tribus au sud de l'Inde (Irala, Panipani) (de 31 à 34 %) pour les Bhils d'Inde Occidentale, les Gonds d'Inde Centrale.

Cette fréquence est beaucoup plus petite dans le Nord de l'Inde. Des foyers limités de haute incidence ont été cependant décrits près de Bombay. L'hémoglobine S n'a été observée ni au Népal, ni à l'Est du Pakistan oriental.

Histoire de l'hémoglobine S

Etudier l'histoire de l'hémoglobine S, c'est tenter de répondre à trois questions, concernant son origine, sa permanence, son avenir :

1) Quelle est l'origine historique de l'hémoglobine S ? Comment lier entre eux les divers foyers connus ?

2) Comment expliquer la permanence, la persistance à travers les millénaires d'une anomalie aussi grave ?

3) Quel est l'avenir de l'hémoglobine S ? Quels changements peut-on prévoir et éventuellement provoquer ?

Origine historique de l'hémoglobine S

Il n'est pas difficile d'expliquer par les déportations la traite des Noirs, les relations existant entre les foyers américains et africains.

Il est permis aussi d'expliquer les foyers grecs d'hémoglobine S par les invasions et la présence de troupes noires dans les armées des envahisseurs : une mosaïque de la Villa del Cazale en Sicile montre le conducteur noir d'un char de zébus (360 avant J.C.).

Il est beaucoup moins aisé de préciser les liens unissant le foyer indien et le foyer africain et en conséquence de reconnaître l'origine de l'hémoglobine S. Deux théories ont été proposées : la première défendue par Lehmann place le foyer originel dans la Péninsule Arabique et plus particulièrement dans le territoire correspondant au Yémen actuel. C'est dans le groupe des populations Véddoïdes qui vivaient au Mésolithique dans cette région que l'hémoglobine S serait apparue. Ultérieurement ces populations ont migré les unes vers l'Est, les autres vers l'Ouest. Les migrations orientales se sont faites vers l'Inde, vers le sud de l'Inde. Les migrations occidentales ont les unes suivi la côte méditerranéenne jusqu'à l'Atlantique, les autres pénétré directement au cœur de l'Afrique à travers l'Ethiopie. De là, ces populations se seraient dispersées vers l'Ouest jusqu'au Golfe de Guinée, et vers le Sud jusqu'au Zambèze.

Fait très remarquable, les mêmes routes ont été empruntées par ces migrations humaines préhistoriques et celles de certains animaux domestiques, en particulier de plusieurs variétés de zébus du Proche-Orient. Le fleuve Zambèze est en Afrique tout à la fois la limite méridionale de l'hémoglobine S, et la limite méridionale de l'extension du zébu. Il est possible que les zébus aient été introduits en Afrique par les hommes porteurs de l'hémoglobine S.

La deuxième théorie admet l'existence de deux foyers distincts de l'hémoglobine S.

- Un foyer indien. L'hémoglobine S, dans cette hypothèse, n'est pas un facteur Veddoïde. De fait son maximum de fréquence est observé dans une population non veddoïde : les indigènes Nilgris ou Irula qui seraient les vrais porteurs primitifs, responsables de la présence de l'hémoglobinose S en Inde. L'absence d'hémoglobine S chez les Veddas de Sri-Lanka notée par Lehmann lui-même s'accorde avec cette hypothèse.

- L'autre foyer est africain. La présence de l'hémoglobine S en Afrique serait la conséquence d'une mutation autonome ayant intéressé, à une époque encore indéterminée certaines populations noires, vivant aujourd'hui dans le bassin du Congo.

C'est à partir de ces deux foyers distincts que se serait faite la diffusion de l'hémoglobine S, expliquant sa géographie actuelle.

Il n'est guère possible de faire la synthèse de deux théories aussi manifestement contradictoires.

Les données historiques et préhistoriques, les migrations parallèles des porteurs de l'hémoglobine S et des bovins sont en faveur de la première théorie. Comme aussi les analogies de répartition des groupes sanguins et des déficits en glucose-6-phosphate déshydrogénase dans les populations africaines et non africaines portant l'hémoglobine S.

Mais certaines données biochimiques récemment recueillies sont en faveur de la deuxième théorie.

Chez les Africains, le gène de l'hémoglobine S est étroitement associé à un marqueur génétique mutant, situé dans la région de l'ADN non transcrit, accolé au gène de la chaîne bêta.

Cette mutation qui n'a pas de conséquence clinique peut être décelée par l'analyse génétique à l'aide d'enzymes de restriction.

L'association de l'hémoglobine S et de ce marqueur a été retrouvée en Grèce, témoignant en faveur de l'unicité des hémoglobinoses S africaine et européenne.

Elle n'a été retrouvée ni dans la Péninsule Arabique, ni en Inde, ce qui témoigne fortement (en l'état actuel des connaissances) en faveur de l'indépendance respective des hémoglobinoses S africaine et asiatique.

Persistance de l'hémoglobine S

L'hémoglobine S est dans une population un caractère très défavorable. La mort de milliers d'enfants, d'adolescents africains en porte un cruel témoignage. Elle aurait dû disparaître depuis longtemps. Comment expliquer sa persistance peut-être constante en si grand nombre ? Il ne semble pas s'agir d'un taux élevé de mutations spontanées comme c'est probablement le cas pour l'hémophilie. Les mutations spontanées sont possibles mais leur taux est bas.

Il ne s'agit pas non plus de fertilité accrue des hétérozygotes. Les études entreprises ont donné des résultats d'abord contradictoires mais non significatifs.

L'explication est venue d'un tout autre côté, de l'application du concept de « polymorphisme équilibré ».

Les conséquences mortelles de l'état homozygote sont balancées par l'avantage sélectif des hétérozygotes. La fréquence des gènes de l'hémoglobine S dans une population donnée reste stable et même augmente en dépit de la mortalité des homozygotes parce que les hétérozygotes sont avantagés par rapport aux populations normales. Avantages quant à leur relation avec le paludisme,spécialement avec le paludisme à Falciparum. Les hommes dont le sang contient l'hémoglobine S résistent mieux au paludisme que les hommes normaux. Cette résistance entrevue par Beet a fait l'objet des remarquables travaux d'Allison puis de ceux de Ruffié.

Les faits établis sont les suivants.

La géographie du paludisme, la géographie de l'hémoglobine S sont les mêmes. Certaines concordances sont frappantes. Ainsi les oasis d'Arabie Saoudite où le paludisme est le plus fréquent sont aussi celles où le taux d'hémoglobine S est le plus élevé.

Dans une population fortement impaludée, le paludisme est beaucoup plus grave chez les personnes normales portant l'hémoglobine A que chez les porteurs d'hémoglobine S.

Ainsi la mortalité par paludisme encéphalique est beaucoup plus petite pour les enfants avec hémoglobine S que pour les enfants normaux. Plus précisément dans ces mêmes populations impaludées, le taux de parasites dans le sang est toujours beaucoup moins élevé chez les porteurs d'hémoglobine S que chez les personnes normales. La même différence a été notée par des équipes américaines après inoculation délibérée de paludisme.

Le mécanisme de la résistance au Plasmodium des porteurs d'hémoglobine S, c'est-à-dire le mécanisme de l'incompatibilité entre paludisme et hémoglobine S est encore discuté. Plusieurs explications ont été proposées.

Biochimiques, l'équipement enzymatique de Plasmodium falciparum ne lui permettant pas de métaboliser l'hémoglobine S aussi bien que l'hémoglobine A.

Biophysiques, destruction des parasites par les globules rouges au moment de la falciformation.

Physiologiques, destruction plus rapide par les macrophages spléniques des globules rouges anormaux et parasites, ce qui ne permet pas aux parasites de terminer leur cycle.

Quelle que soit l'interprétation acceptée, les conséquences de cette résistance au paludisme des porteurs d'hémoglobine S sont très remarquables. Ainsi en zone fortement impaludée.

1) Les homozygotes normaux HbA/HbA tendent à disparaître, victimes du paludisme.

2) Les homozygotes mutants HbS/HbS meurent souvent dans l'enfance ou dans l'adolescence, d'anémies hémolytiques graves de thromboses.

3) Les hétérozygotes HbA/HbS ne souffrent pas d'anémie. Ils résistent au paludisme. Ils survivent.

Ainsi la présence de populations portant l'hémoglobine S en milieu impaludé, observée souvent sous les tropiques, favorise la multiplication des hétérozygotes et assure la persistance du gène hémoglobine S à un taux au moins constant.

Ces corrélations ne sont pas limitées à l'hémoglobine S. Elles ont été trouvées pour d'autres hémoglobines, par exemple pour l'hémoglobine E.

Elles ont suscité d'utiles réflexions dont les thèmes inspirés par l'hémoglobine S sont les suivants :

1) Entre les hommes il n'y a pas inégalité mais différence. Tel caractère, l'hémoglobine S nuisible en dehors des zones d'endémie palustre est favorable dans les zones d'endémie palustre.

2) Le métissage est avantageux. Les métis, hétérozygotes HbA/HbS sont favorisés. Ainsi les Galibi, Amérindiens de la Côte Guyanaise, discrètement métissés de noir et porteurs d'hémoglobine S résistent mieux au paludisme que les Amérindiens non métissés qui vivent dans la forêt loin de la côte.

   Les relations entre résistance au paludisme et globule rouge ne se limitent pas aux hémoglobines. L'étude des groupes sanguins a fait connaître des faits importants. Le système de groupe sanguin concerné est le système Duffy. Le système Duffy est représenté par deux antigènes principaux antithétiques Fy^a

Fy^b mais il existe un phénotype « silencieux » Fy (a-b–) exceptionnel chez les Blancs, très fréquent chez les Noirs.

Les antigènes Fy^a, Fy^b sont des récepteurs pour Plasmodium Vivax, ce qui explique la résistance à cette variété de Plasmodium constatée pour les personnes Fy (a-b –) donc pour la majorité des Noirs.

Les études faites in vitro sur des globules rouges humains mis en présence d'un parasite du singe, Plasmodium Knowles, confirment la résistance des globules rouges Fy (a-b –).

Les études faites in vivo ont donné les mêmes résultats. Des volontaires ont été exposés par Miller à des piqûres d'anophèles, vecteurs de Plasmodium Vivax. Seuls les 5 Noirs du groupe Fy (a-b –) n'ont pas été contaminés. Les autres volontaires (Blancs ou Noirs) possédant Fy^a, Fy^b ou les deux ont contacté un paludisme heureusement bénin. Ainsi les antigènes Duffy doivent être présents pour que se produise l'invasion des globules rouges in vivo par les mérozoïtes de Plasmodium Vivax comme par ceux de Plasmodium Knowles in vitro.

L'antigène Duffy, récepteur du Plasmodium Vivax, n'est pas le récepteur du Plasmodium Falciparum. Le Plasmodium falciparum que l'on sait maintenant cultiver est capable d'infester les globules rouges Fy (a-b –).

Ainsi l'appartenance au groupe Fy (a-b –), c'est-à-dire l'absence des antigènes Duffy gouverne la résistance à un parasite du paludisme, Plasmodium Vivax, mais ne protège pas du Plasmodium Falciparum.

La présence d'hémoglobine S limite les conséquences de l'infestation à Plasmodium Falciparum.

Ces données permettent d'ébaucher (d'ébaucher seulement) l'histoire, la chronologie des relations entre les parasites du paludisme et les globules rouges de l'homme.

1) Apparition voici des dizaines de milliers d'années du paludisme qui est une des plus anciennes maladies de l'homme, paludisme à Plasmodium Vivax.

2) Fragilité des personnes Fya + Fyb +. Résistance des personnes Fy (a-b –). La sélection, au moins en Afrique noire, se fait en leur faveur. Les personnes Fya + Fyb + vont disparaître et avec elles le paludisme à Plasmodium Vivax.

3) Mutation du Plasmodium. Apparition du Plasmodium Falciparum qui attaque les globules rouges quel que soit le groupe Duffy. L'appartenance au groupe Fy (a-b –) cesse d'être avantageux.

4) Mutation de l'hémoglobine.

Apparition de l'hémoglobine S qui accroît la résistance au Plasmodium Falciparum mais qui a, à l'état homozygote, de graves conséquences. Polymorphisme équilibré et avantage des hétérozygotes HbA/HbS.

Avenir de l'hémoglobine S.

De graves conséquences certes. Certes aussi la gravité de l'hémoglobine S paraît varier avec la géographie, avec les populations concernées. Certes encore la situation des homozygotes s'est un peu améliorée avec l'amélioration des conditions de nutrition et de surveillance médicale. Mais la plupart d'entre eux mènent une vie misérable, coupée par des crises cruelles et succombent prématurément.

L'évolution de l'hémoglobine S au long des millénaires, ses relations avec le paludisme ont été pour une part liées à certaines activités humaines, le passage de la vie pastorale à la vie stable des cultivateurs, les adductions d'eau, l'assèchement ou le non-assèchement des marais intervenant assurément. Mais ce rôle de l'homme est resté limité. Les progrès de la biologie et de la médecine, la connaissance précise de l'hémoglobine S et de ses conséquences vont-ils permettre une intervention humaine bénéfique, efficace. Pourrons-nous dans l'avenir modifier l'hémoglobine S et ses conséquences ? La question est posée.

Quatre voies sont explorées.

L'eugénique d'abord. Il est difficile de recommander aux Congolais d'épouser des Suédoises. Mais il est raisonnable dans les pays où l'endémie d'hémoglobine S est forte, d'envisager un recensement précis des porteurs hétérozygotes d'hémoglobine S, de leur signaler les dangers pour la descendance de l'union avec un autre porteur hétérozygote.

Certaines associations sont peut-être bénéfiques. Telle l'association à une hémoglobinose S majeure d'une alpha-thalassémise, responsable de la relative bénignité de cette hémoglobine S majeure dans certaines régions du globe.

Le génie génétique ensuite. Les recherches se poursuivent. Il est difficile de préciser le rythme des progrès et leurs conséquences. Ces rythmes, ces conséquences dépendent 1) de la nature exacte, simple ou complexe, du désordre génétique qu'il faudra corriger, 2) des techniques du génie génétique elles-mêmes qui passent des bactéries aux eucaryotes.

Des méthodes variées pourront très vraisemblablement être envisagées. Méthodes directes transformant le génome des cellules de la moelle osseuse qui, au lieu de l'hémoglobine S anormale, produiraient de l'hémoglobine normale. L'application inoffensive et efficace de telles méthodes n'est probablement pas très prochaine en dépit de tentatives quelque peu prématurées.

Méthodes indirectes telles celles récemment proposées, fondées sur les données suivantes :

1) Le gène humain de la gammaglobine qui gouverne la production de l'hémoglobine foetale (HbF α 2 γ 2) a son expression favorisée par l'état faiblement méthylé.

2) L'hémoglobine S est la conséquence d'une mutation du gène de la bétaglobine qui gouverne la production de l'hémoglobine adulte (HbA$\alpha 2\beta 2$). Les conséquences désastreuses de cette mutation se manifestent seulement quand, pendant la période périnatale, l'hémoglobine foetale se transforme en hémoglobine adulte.

Il est donc hautement souhaitable de promouvoir la production en grande quantité d'hémoglobine foetale.

3) Certaines substances, telle la 5-azacytidine, inhibant la méthylation, favorisent la production, l'expression d'hémoglobine foetale.

4) Les premiers essais chez le babouin, puis en médecine humaine, ont été encourageants avec multiplication du nombre des globules rouges contenant l'hémoglobine foetale, augmentation dans ces globules de la concentration en hémoglobine, accroissement de la capacité de ces globules à transporter l'oxygène.

Ces résultats doivent bien entendu être tenus pour préliminaires.

Le diagnostic prénatal, troisième méthode étudiée, connaît dès maintenant de larges applications. Deux procédés sont employés : 1) Recherche de l'anomalie de l'hémoglobine dans le sang de l'enfant pendant la vie intra-utérine. 2) Recherche de l'anomalie des gènes dans le liquide amniotique.

Il est possible ainsi, tôt dans la grossesse, de faire le diagnostic d'une hémoglobinose hétérozygote ou homozygote, d'informer les parents. Le plus souvent ils demanderont l'interruption de la grossesse, avec l'espoir raisonnable de concevoir ultérieurement des enfants hétérozygotes ou normaux.

La greffe de moelle osseuse ou d'une façon plus générale de cellules hématopoïétiques allogéniques peut théoriquement être envisagée 1) pendant la vie intra-utérine, 2) à la naissance, 3) après la naissance.

1) C'est ainsi qu'il a été proposé d'introduire par foetoscopie dans la circulation du foetus des cellules hématopoïétiques allogéniques avec l'espoir de créer un chimérisme érythropoïétique capable de limiter les dangers cliniques de l'hémoglobinose. La chronologie de ces tentatives permet-elle d'éviter les risques de rejet et de maladie du greffon contre l'hôte ? Les recherches en cours s'efforcent de répondre à ces questions.

2) La greffe de moelle osseuse, prélevée à un donneur HLA compatible, hétérozygote HbA/HbS. ou normal, pourra dans l'avenir être recommandée à la naissance quand le nouveau-né est hmozygote HbS/HbS.

L'extension de cette méthode se heurte à des difficultés variées. Morale puisqu'on propose une thérapeutique forte et pas toujours inoffensive à un nouveau-né dont la vie ne sera menacée qu'après quelques années. Biologique avec l'obligation de disposer d'un donneur compatible dans le système HLA. Financière, compte-tenu du coût d'une greffe, de la longue hospitalisation.

On peut espérer dans un avenir proche régler ces difficultés ; les difficultés morales en limitant les risques de la greffe par les progrès des techniques, les difficultés biologiques aussi par les progrès techniques qui permettront probablement dans l'avenir le recours à des donneurs non compatibles, difficultés financières enfin. La comparaison du coût de la greffe d'une part aux dépenses liées aux soins que subira cet enfant, aux transfusions répétées, aux hospitalisations, conduit certainement à tenir la greffe pour la solution la moins dispendieuse.

Ainsi de sérieux espoirs sont permis. Espoir de diminuer la fréquence de la redoutable hémoglobinose S homozygote par les conseils avant le mariage, par le diagnostic in utero. Espoir de corriger le désordre lui-même plus tard par génie génétique dès maintenant par greffe de moelle osseuse.

Ces différentes méthodes ne s'opposent pas mais se complètent. Il est difficile de prévoir la rapidité des progrès mais il est raisonnable de prévoir, pour le prochain demi-siècle, grâce aux coopérations établies entre biochimistes, généticiens, hématologues, géographes, la diminution, peut-être la disparition d'une maladie responsable de tant de malheurs en Afrique, en Amérique, en Asie.

BIBLIOGRAPHIE

ALLISON A.C. Protection afforded by sickle cell trait against subtertian malarian infection. Brit. Med. J. (1954) **1**, 290.

BENZ E.J. Clinical management of gene expression. N. Engl. J. Med. (1982), **307**, 1515-1516.

BERNARD J. & RUFFIE J. Hématologie géographique. Tome 1. Masson Edit. Paris, 1966.

BESSIS M. & DELPECH G. Sickle cell shape and structure. Images and concepts (1840-1980). Blood Cells (1982), **8**, 359-435.

BRENT L., RAYFIELD L.S. & MODELL B. Beta-thalassemia : an immunologic therapy. Transpl. Proc. (1982) **14**, 538-541.

HERRICK J.B. Peculiar elongated and sickle shaped red cells corpuscles in a case of severe anemia. Trans. Assoc. Am. Phys. (1910), **25**, 553-561.

INGRAM V.M. Gene mutation in human hemoglobin. The chemical difference between normal and sickle cell hemoglobin. Nature, (1957), **180**, 326.

LEHMANN H. & HUNTSMANN R.G. Man's hemoglobins. Philadelphia, J.B. Lippincott Ed. 1966.

LEY T.J., DeSIMONE J., ANAGNOU N.P., KELLER G.H., KEITH HUMPHRIES R., TURNER P.H., YOUNG, N.S., HELLER P. & NIENHUIS A.W. 5–Azacytidine selectively increases gammaglobulin synthesis in a patient with beta-thalassemia. N. Engl. J. Med. (1982) **307**, 1469-1475

LOCKARD CONLEY Y. Sickle cell anemia. The first molecular disease. In : M.M Wintrobe. Blood pure and eloquent. New Work, McGraw Hill Book Company, (1979), 319-373.

PAULING L., Itana, H.A., SINGER S.J. & WELLS I.C. Sickle cell anemia. A molecular disease. Science (1949) **110**, 543.

SCHNEIDER R.G. CHARACHE S. & SCHROEDER W.A. Human hemoglobins and hemoglobinopathies. A review to 1981. Texas Rep. Biol. Med. (University of Texas, Galveston) (1980-1981) volume 40.

Signification de la dialectique dans la tradition intellectuelle marocaine

M.A. SINACEUR

I

Soit le texte :

الله صلى الله وسلم على من لا نبي بعده :: قال عبد ربه محمد بن عبد الله وليه ومولاه ...

رحمه الله تعالى بن أحمد ... [الحمد لله ولشيخ الإسلام وخاتمة

الأئمة الأعلام سيدي عبد القادر بن سيدي علي بن سيدي يوسف الفاسي نفعنا الله به في

آداب الجدل تردد الكلام بين متنازعين في محل عدا ليقصد كل واحد منهم تصحيح قوله وإبطال

قول صاحبه والمذكور في هذا العلم شروطه وآداب المناظرة ورسومها ووضعها على وجه يفضي

الى المقصود ويسمى جدلا تسمية للشيء باسم المقصود منه ثم اعلم أن الدليل هو

ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب ما هو عقلي ونقلي والمعتمد منها النقلي وهو

أصل ومستند الى أصل فالأصل الكتاب والسنة والمستند هو الإجماع والقياس والاستدلال

والمتمسك به من الكتاب والسنة النص والظاهر فالنص ما وضع لمعنى ولا يسوغ فيه احتمال

غيره والظاهر ما دل على معنى واحتمل غيره احتمالا مرجوحا فلو اعتضد المرجوح بدليل

وحمل عليه اللفظ سمي مؤولا ويأتي مجاز والكل من الكتاب متواتر ومنه آحاد والاعتراض إما

بفساد الاعتبار وبفساد الوضع وبالمعارضة بدليل يدل على نقيض ما استدل به من

كتاب أو سنة أو قياس هذا في النص والظاهر وفي الظاهر يمنع الظهور وبالتأويل

وفي النص بالنزاع بكونه قاطعا لا يحتمل غير المدعى وفي المتواتر بالنزاع في كونه

الجدل

« —— Louange à Dieu.
D'après « Cheikh Al-Islam, sceau des plus éminents imâms,
Sidi ʾAbd al-Qādir b. Sidi ʾAli b. Sidi Yoūssef El-Fāsī,
fasse Dieu qu'ils nous soient utiles » :

A. Dialectique et preuve

1. La dialectique est un échange verbal entre deux interlocuteurs au moins. Dans cet échange, chacun vise à justifier son argument et à réfuter celui de son adversaire.

Cette discipline traite des conditions, des règles et de la mise en forme de la controverse, de manière à répondre au but qu'elle recherche.

On l'appelle dialectique en la désignant du nom qui convient à son dessein.

2. La preuve, dûment examinée, est ce qui permet d'établir la thèse à démontrer. Elle est rationnelle ou traditionnelle. Mais celle qui fait autorité est la preuve traditionnelle. Elle est principe ou dépend d'un principe. Le Livre et la Tradition fondent le principe. Mais d'eux dépendent le consensus, le syllogisme analogique et l'argumentation.

3. La tradition qui prévaut est soit fondée sur un texte explicite, soit sur un sens obvie. Un texte explicite possède un sens et un seul. Le sens obvie d'un texte peut impliquer un sens (moins évident). Si celui-ci peut être établi en sollicitant le texte, il en résulte une interprétation ou un sens figuré.

4. Le Livre excepté, toute information repose sur un accord ininterrompu ou une transmission isolée.

B. Des objections a la preuve

5. On oppose à la preuve qui s'appuie sur :

(I) un texte explicite ou un sens obvie, soit l'incorrection de l'argument, soit celle de sa mise en forme, soit un contre-exemple qui contredit l'argument déduit d'un texte du Livre, de la Tradition, ou d'un raisonnement analogique ;

(II) le sens obvie d'un texte, la démonstration qu'il n'est pas obvie et une interprétation ;

(III) le texte explicite, la démonstration qu'il n'est ni décisif ni susceptible du seul sens présumé ;

(IV) l'accord ininterrompu, sa contestation en tant que tel ;

(V) la transmission isolée, la remise en question de son attribution, le fait que le jugement du transmetteur s'oppose à la tradition qu'il rapporte lui-même ; l'incompatibilité du principe avec la dérivation, ou le constat que cette preuve constitue une source de difficultés pour les croyants.

C. Refutation des objections

6. a. On réfute l'objection :

(I) en excipant de l'incorrection de l'argument ou de celle de sa mise en forme, en montrant que ce qui fonde la preuve est valide par lui-même comme dans sa présentation ;

(II) celle fondée sur le contre-exemple en la récusant par les moyens de l'adversaire.

(III) celle dirigée contre le sens obvie du texte, par le fait que les termes de l'énoncé excluent tout autre sens et que l'interprétation proposée n'est pas compatible avec eux ;

(IV) celle concernant l'interprétation, en montrant que l'expression imprécise considérée ne peut être invoquée contre la preuve qui l'établit.

6.b. (V) celle qui conteste le caractère explicite du texte, en montrant qu'il n'existe pas d'autre éventualité ;

(VI) celle qui met en cause l'accord ininterrompu, par le recours aux transmissions reconnues des imams incontestés, et qu'il s'agit bien d'une tradition satisfaisant ce réquisit ;

(VII) celle qui porte sur les transmissions isolées, par une chaîne de garants, par un accord largement établi ou la référence à une source fiable.

7. On peut également récuser les méthodes d'invalidation en montrant :

(I) qu'elles sont inadéquates aux cas d'espèces considérés ;

(II) que le contenu transmis n'est falsifié,

a) ni par l'inconséquence du transmetteur ;
b) ni par le rejet du principe sur lequel on se fonde;
c) ni par l'opposition (apparente) du consensus au sens obvie du Livre et de la Tradition

8 . Reste l'examen contradictoire portant sur la nature du consensus tacite et s'il vaut argument.

D. Réfutation du syllogisme analogique

9. Le syllogisme analogique peut être falsifié en établissant que sa mise en forme est vicieuse ou qu'il constitue un raisonnement inconsistant.

On peut également argüer que son principe ne comporte pas la propriété requise, ou que ses termes exigent une élucidation supplémentaire.

Enfin, on peut montrer que la qualité requise n'est pas satisfaite par le principe ; affirmer son inadéquation comme cause, thèse que seule refute la preuve, par les voies appropriées, que la qualité identifiée agit bien comme cause.

10. On peut aussi faire valoir qu'il ne peut être concluant, qu'il n'est pas consistant, que la « **ratio legis** », ne se présente pas dans le cas d'espèce, et, enfin, qu'il résulte nécessairement (de l'hypothèse).——— »

II

A. L'auteur et le contexte

C'est un texte tardif, une manière d'index sans référence. Il répète une tradition, mais dans un contexte qui en décale le pouvoir de fonder, l'articule sur un mouvement. L'apparence rocailleuse, si l'on en reconnaît le sens fulgurant dans une culture dépérissante, semble frémir d'aridité spirituelle, de la résistance aux forces érosives du temps, reprise concentrée qui s'enracine dans une vie, une société, une histoire. Il suffit d'en nommer...

...1. L'Auteur.

'Abd Al-Qadir al-Fāsi (ci-dessus AQF), que Jacques Berque évoque dans son étude sur Al-Yousi (1958), et vingt ans après, dans l'Intérieur du Maghreb (1978), le maître de l'Ecole de Fès au XVII^{eme} siècle, auquel l'éminent savant algérien Bencheneb avait consacré une analyse modèle (1907).

Les Ulémas Fondateurs (1982), s'arrêtent sur ce passage d'étoile, figure dégagée des éboulis de l'histoire. Des pages lui sont dédiées qui renouvellent la matière de l'Essai de 1958, donnent au Maghreb Intérieur l'une de ses assises les plus sûres. Sur la culture marocaine s'amorcent alors des interrogations plus profondes, plus explicites, thématisées. Des interrogations sur une

liberté substantielle, qui ne proteste ni n'émigre, mais sert la loi qui la garde, dans l'unisson avec le devenir, fût-ce par le mot voué, mystiquement, à charmer les choses.

AQF est né le 2 Ramadan 1007, mort le même mois, en l'an 1091 (1680 ap. J.C). Savant ample et simple, sage, témoin inconscient du clivage entre Nord et Sud : deux mondes qui se tenaient, édifiaient dans la lie de leurs ruses, sur les rives de leur Méditerranée, leurs oppositions. Car alors, en France comme au Maroc, l'Etat-Nation, l'état naissant se renforçait. Le nom de AQF vibre là, point d'orgue parmi les stridances fugitives ou prondes du temps : la construction de l'Etat s'accompagne d'égards pour les docteurs, de sollicitude pour l'instruction. Le Cheikh aspire à l'inaccessible dépassement des contraires (Ulémas p.154), n'est sourd ni aux bruits de monde, ni à l'expérience intime de la spirutalité. Il représentait, avec d'autres, les rêves d'une nation, un soupçon de mystère que seuls « les privilégiés percevaient en lui »... s'ils s'approchaient... et que nous ne pouvons, nous, deviner que par l'indication du...

...2. Contexte culturel.

Polyvalent, interdisciplinaire, d'ambition toute intellectuelle et éducative. Son savoir, sollicité, éclate dans des consultations et des réponses, une profession de foi, quelques commentaires en marge des traditionnistes, et un texticule sur la méthodologie du droit, que ne cite ni la notice de A. Guennoun (An-Nubüg Al-Magribì, Vol. I, p. 293-294, Beyrouth, 1975) ni celle de A. El-Kettàni (Fahris al-Faharis, Vol. 2, p. 57, Fès, 1347 H). Seul M. Al-Hajouì le mentionne (Al-Fikr – As-Sāmi, vol. VI, p. 114, Tunis, s.d.). Un compendium, on ne peut plus succinct, qui se réfère au contexte de manière profonde : il trahit l'alliance originale entre logique (mantiq), tradition (hadith) et commentaire (tafsìr), symbolisée dans les progrès de l'instruction sous Moulay Ismaïl (Berque, 1958, p. 21, b.Zaydan in Majallat al-Magrib, Nov. 1936).

Renouveaux et recommencements. Mais enracinés dans un transfert culturel plus ancien, bien décrit par Ibn-Khaldoun, et profondément lié, chaque fois qu'il donne ses fruits, à une politique favorable. Celle-ci étant, trois maîtres donnent à cette cause lointaine efficace et portée : ce sont notre auteur, puis Mohammed b.Abi Bakr ad-Dilai, Mohammed b.Nacer ad-Dar'i (Nasr al-Mathani, Fahris op.cit.). Trois noms qui symbolisent la vie marocaine dans toute son extension, mais isolés, s'élèvent dans le rêve de la Ville, de la

liberté substantielle, qui ne proteste ni n'émigre, mais sert la loi qui la garde, dans l'unisson avec le devenir, fût-ce par le mot voué, mystiquement, à charmer les choses.

AQF est né le 2 Ramadan 1007, mort le même mois, en l'an 1091 (1680 ap. J.C). Savant ample et simple, sage, témoin inconscient du clivage entre Nord et Sud : deux mondes qui se tenaient, édifiaient dans la lie de leurs ruses, sur les rives de leur Méditerranée, leurs oppositions. Car alors, en France comme au Maroc, l'Etat-Nation, l'état naissant se renforçait. Le nom de AQF vibre là, point d'orgue parmi les stridances fugitives ou prondes du temps : la construction de l'Etat s'accompagne d'égards pour les docteurs, de sollicitude pour l'instruction. Le Cheikh aspire à l'inaccessible dépassement des contraires (Ulémas p.154), n'est sourd ni aux bruits de monde, ni à l'expérience intime de la spirutalité. Il représentait, avec d'autres, les rêves d'une nation, un soupçon de mystère que seuls « les privilégiés percevaient en lui »... s'ils s'approchaient... et que nous ne pouvons, nous, deviner que par l'indication du...

...2. Contexte culturel.

Polyvalent, interdisciplinaire, d'ambition toute intellectuelle et éducative. Son savoir, sollicité, éclate dans des consultations et des réponses, une profession de foi, quelques commentaires en marge des traditionnistes, et un texticule sur la méthodologie du droit, que ne cite ni la notice de A. Guennoun (An-Nubüg Al-Magribì, Vol. I, p. 293-294, Beyrouth, 1975) ni celle de A. El-Kettàni (Fahris al-Faharis, Vol. 2, p. 57, Fès, 1347 H). Seul M. Al-Hajouì le mentionne (Al-Fikr – As-Sāmi, vol. VI, p. 114, Tunis, s.d.). Un compendium, on ne peut plus succinct, qui se réfère au contexte de manière profonde : il trahit l'alliance originale entre logique (mantiq), tradition (hadith) et commentaire (tafsìr), symbolisée dans les progrès de l'instruction sous Moulay Ismaïl (Berque, 1958, p. 21, b.Zaydan in Majallat al-Magrib, Nov. 1936).

Renouveaux et recommencements. Mais enracinés dans un transfert culturel plus ancien, bien décrit par Ibn-Khaldoun, et profondément lié, chaque fois qu'il donne ses fruits, à une politique favorable. Celle-ci étant, trois maîtres donnent à cette cause lointaine efficace et portée : ce sont notre auteur, puis Mohammed b.Abi Bakr ad-Dilai, Mohammed b.Nacer ad-Dar'i (Nasr al-Mathani, Fahris op.cit.). Trois noms qui symbolisent la vie marocaine dans toute son extension, mais isolés, s'élèvent dans le rêve de la Ville, de la

III

II. Le texte

1. Sa structure et sa signification

Celle de la démarche dialectique, des règles d'un entretien qui n'est ni une libre conversation ni une discussion anarchique, mais échange verbal pris dans un réseau de procédures qui en fixent le déroulement. A la différence de la dialectique aristotélicienne, il ne peut être considéré comme un jeu, bien que le modèle du jeu en rende compte, en raison de sa forme : l'opposition binaire affirmation/négation, supposée conduire, au bout d'une suite finie d'énoncés, à une décision. En résultent les règles d'établissement et de réfutation de la preuve, puis de réfutation du syllogisme analogique, introduites, ici, après les définitions de la dialectique et de la preuve.

2. Nature du Jadal

Les définitions d'abord : la dialectique est un échange verbal, mais plus strictement finalisé que chez Aristote (V. Topiques, Belles Lettres, introd. J.Brunshvicg, p. XXII et sqq.). Elle est à distinguer de la didactique (illustrée par discussion maître/disciple, ex. J. Schacht : An early Murci'it Treatise, Oriens, 1964, p.97 et sqq.). Conformément à Ibn'Aqil (v. livre de la Dialectique, éd. G. Makdisi, Damas, 1967), la dialectique se distingue de la didactique, plus nettement que Van Ess ne le suppose (Die Erkenntnislehre des 'A. Al-IJI, Wiesbaden 1966, p. 58). Elle est légitimée (ibid. p. 323) par le Coran : discute avec eux le mieux possible (16/125) et par la Tradition. Mais en fait, elle codifie les convenances des munadarat qui furent les sources des règles juridiques (Abu-Zahra, Ach-Chāfi'i. Le Caire, 1977, p.186). Ces échanges verbaux sont donc l'institution où les règles ont fonctionné, ont été formulées et ont pu être érigées en code de la bonne discussion. C'est à l'intérieur de celle-ci que leur emploi acquiert son cadre et son efficacité. Point besoin d'agora pour que naisse une dialectique ; il suffit du projet de fonder la méthode du droit, de la dérivation juridique. Non qu'il n'y eût point de relation entre les fondements du droit et de la théologie (Kalam), mais Ach-Chafi'i refuse d'appliquer la dialectique qui aiguise la discussion théologique, ce qui conduit les théologiens à s'excommunier les uns les autres, au contraire des dialecticiens juristes (ibid p. 136-137), qui se refutent mutuellement, mais conformément à une éthique de la discussion honnête, entre d'honnêtes gens. C'est pourquoi Ibn-Khaldoün définit la dialectique :

« science des convenances... observées » entre tenants d'écoles juridiques et d'opinions différentes (op. cit. p. 959). Ethique, Tradition et fondement du droit définissent le champ de cette institution, de cette interscience, depuis que les racines de la loi ont lié leur sort à la Tradition (Montgomery Watt, Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973, p. 258). Depuis qu'elles ont fixé les lignes de la philosophie proprement islamique.

3. Aire sémantique et principes logiques (analyse partielle de « dalil » et de « fasad al-i'tibar »)

La définition de la preuve comprend la démonstration (rationnelle) et la référence textuelle. « dalil » ne signifie pas exclusivement « preuve », mais « indice » et « signe », et le terme de preuve traduit cet emploi général. Il s'agit du moyen par lequel on établit ce qu'on cherche, un énoncé supposé d'abord problématique ('Abd Ar-Rahman b.AQF, commentaire à Jawahir al-Ulum d'Al-Iji', microfilm, p.12)*. La preuve produit une connaissance, et ce qu'elle établit doit avoir valeur de connaissance, donc former un énoncé nouveau. Deux plans se superposent : la preuve et son examen ; au langage de la première se superpose une métalogique. On voit qu'il ne suffit pas de prouver, mais qu'il faut s'assurer que la preuve est correcte, et disposer d'une théorie de la preuve, c'est-à-dire, d'une connaissance sûre de ses mécanismes, capable de la réfuter. Et on peut établir que la preuve est « corrompue » (fasida, fausse) lorsqu'elle ne livre pas de connaissance (ibid. p. 21), lorsqu'elle part d'une base qui ne convient pas. L'invalidité est due à l'absence de relation (logique) entre les prémisses et la conclusion, ce que les stoïciens appellent l'argument (παρά διαρτησιν). Est-ce suffisant ? S'agit-il d'arguments formalisables dans l'univers du discours ? Si tel était le cas, on aurait en principe soit une proposition fausse, soit un ensemble de propositions dont l'une au moins est fausse, ce dont ne résulte que des propositions vraies au sens d'une théorie classique de la déductivité. Autrement dit, il est plus aisé de définir directement la preuve que de concevoir formellement l'objection qui appartient, non pas à l'univers du discours, mais à un méta-discours. Directement, on peut dire qu'une preuve est valide seulement et seulement si elle est vraie au sens du syllogisme analogique ; autrement dit, soit Σ l'ensemble des propositions de la preuve, Γ l'ensemble des énoncés figurant les cas d'espèces, si Σ est consistant et Γ l'ensemble des cas d'espèces déductiblesde Σ , alors Γ est consistant. Or dans notre cas, on aurait Σ non applicable et Γ non déductible de Σ . Si donc on doit trouver un équivalent moderne de l'objection, il faut

* C'est par feu Allal El-Fasi, le leader de mémoire bénie, que j'ai pu connaître ce texte dont il avait découvert un manuscrit en Orient.

chercher ailleurs. On peut songer à l'analyse des descriptions où il faut distinguer entre un nom et une description. Cela conduit à éviter des sujets comme « la montagne d'or », expression qui n'a pas de sens logique. Par conséquent, on peut dire que l'objection représente le cas où la fonction essentielle du principe n'est pas remplie, à savoir celle d'avoir un sens logique par rapport à la dérivation. C'est l'équivalent de ce qu'on appelle un faux en écriture. Par similitude, il s'agit dans notre texte, d'un faux en pensée. A tort ou à raison, l'argument a toujours du succès. A chaque découverte scientifique, des contestations de ce genre fleurissent. Il en est ainsi des discussions récentes sur l'idée de vérité. On fait valoir l'incorrection du concept sémantique de vérité et on tente de montrer qu'il ne correspond pas à la notion courante de vérité. La réponse à l'objection suit la logique implicite à la dialectique dont AQF a été l'un des derniers grands représentants.

Des relectures du Jadal éclaireraient beaucoup de questions, anciennes et en suspens, sous beaucoup de rapports. Ressurgiraient alors les rameaux abaissés par les transferts destructeurs, et se relèverait, sans rien annoncer et sans rien conclure, en survolant ses fonds, une culture en ascension, fidèle au souvenir ensorcelant de ceux qui savaient douer les choses de durée, murmurer au seuil de la mort leur esploir d'amour, et par le mot, charmer mystiquement les hommes... Ils croyaient à la parole, au discours, à la pensée. Pour le moment, sans conclure.

La notion de droit positif

Constantin TSATSOS

Avant de définir un objet de connaissance, tel que le droit, il est nécessaire de définir également le sens précis des termes que nous utilisons dans notre recherche, la méthode que nous adoptons et que nous devons justifier, et la place de l'objet de notre recherche au sein du connaissable dans son ensemble.

Dans ce bref travail, le lecteur trouvera la méthode suivie par l'auteur en vue de la détermination de la notion du droit. Il ne trouvera pas l'exposé des méthodes suivies par d'autres, ni par conséquent la présentation systématique de la problématique concernant ce sujet dans la science juridique contemporaine.

Pour suivre cette méthode, il est manifeste que l'auteur n'admet pas les autres méthodes. Son texte fait apparaître qu'il suit celle-ci non pas comme la plus appropriée parmi d'autres méthodes possibles, mais comme la seule possible.

Univers sensible, intelligible, mixte.

Toutes mes pensées ont pour point de départ l'acceptation de deux univers fondamentaux, l'univers sensible et l'univers intelligible, qui se joignent dans un certain domaine du connaissable et constituent le monde « mixte » de Platon, auquel cas un objet sensible devient porteur d'un objet intelligible.

L'homme, sa vie intérieure et sociale, l'histoire, l'Etat et le droit relèvent du monde « mixte ». Ils constituent un ensemble de phénomènes sensibles dans le

temps et dans l'espace, de même que les phénomènes physiques ; mais de plus, au delà de leur côté physique, ils possèdent un sens (1), ils signifient quelque chose. Ils ne sont pas simplement comme la pierre ou l'eau ; ils sont des entités dotées d'une « signification ».

Pour préciser ma pensée, je donnerai l'exemple suivant. Cinq hommes se réunissent et l'un d'entre eux trace sur un tableau la figure géométrique par laquelle est habituellement démontré le théorème de Pythagore. Qu'est-ce qui est sensible dans ce processus ? C'est la figure tracée et ce sont les altérations psycho-physiques dans chacun des cinq cerveaux qui réfléchissent à l'enchaînement des syllogismes conduisant à la démonstration du théorème. Nous avons cinq cerveaux qui réfléchissent à l'enchaînement des syllogismes conduisant à la démonstration du thèorème. Nous avons cinq altérations psycho-physiques différentes, distinctes dans chacun des cerveaux qui suit la démonstration, et la figure inscrite sur le tableau. Toutes ces choses nombreuses sont sensibles. Mais toutes ces nombreuses choses sensibles ont un seul sens, la vérité mathématique du théorème.

Ce sens n'est pas situé dans l'espace, mais pas davantage dans le temps, car son sens, cette vérité qui est signifiée, existait en tant que vérité avant même que l'homme ne l'ait pensée et elle existera après que le dernier homme aura disparu du monde. Il s'agit de quelque chose d'intelligible, comme toutes les vérités mathématiques. Elle n'a pas de cause qui l'engendre, qui lui donne son caractère de vérité. Les choses sensibles nombreuses que nous avons mentionnées ont une cause, la vérité mathématique n'en a pas. Elle ne peut avoir que des antécédents logiques. Mais l'enchaînement selon la raison est autre que l'enchaînement causal.

C'est avec des données sensibles, avec des matériaux et par des actes visibles que Raphaël composa son tableau pictural. Mais toutes ces données sont des forces matérielles ou physiques en elles-même dénuées de signification. Ce qui a une signification, c'est le sens esthétique du tableau achevé, la beauté. Et celle-ci n'est pas la somme fortuite de données physiques, mais quelque chose situé au delà. Ces phénomènes « nombreux » intéressent probablement la chimie des couleurs, la physique, en ce qui concerne la qualité de la toile, voire les sciences qui s'occupent des altérations physiques s'accomplissant dans un cerveau qui

1) Je voudrais attirer l'attention de mon lecteur sur la signification du terme « sens » dans cet essai. Par ce mot je traduis le terme grec (noéton) ou (noéma) c.a.d. ce que j'entends (νοῶ) avec ma raison, sans que cela soit sensible, c.a.d. perçu par mes sens ; en d'autres mots quelque chose qui n'appartient pas au « mundus sensibilis » mais au « mundus intelligibilis », par ex. une notion mathématique, ou en général une idée ou une valeur. En allemand j'aurais employé le mot Sinn.

fonctionne. Elles n'intéressent pas celui qui recherche l'intellection esthétique. Et c'est ce qui a une signification, le sens de l'œuvre (2).

Mais, de même que les choses sensibles sont connues par la référence à l'« antécédent » temporel, c'est-à-dire causal, dont elles proviennent, de même les choses intelligibles sont perçues par référence à un antécédent selon la raison, à une notion de forme plus générale, en sorte que ce fondement aboutit à une notion finale suprême (3).

Des valeurs et des idées.

Dans le domaine de la théorie, un sens est susceptible de recevoir deux qualifications : il est ou n'est pas vrai, en d'autres termes ou bien il signifie ou bien il ne signifie pas une vérité, et par là a une valeur positive ou une valeur négative. Dans le domaine de la théorie, c'est-à-dire de la connaissance, la vérité est recherchée, parce qu'elle vaut d'être connue.

La vérité, en ce qui concerne les phénomènes physiques, est vérifiée expérimentalement ou mathématiquement et répond chaque fois à des critères précis, qui se modifient au fur et à mesure que le cercle des choses connaissables s'élargit. S'agissant des phénomènes historiques et sociaux, les critères ne sont pas si précis car, pour les connaître, il ne suffit pas de connaître le sens dont ils sont porteurs. Il ne suffit pas, pour aboutir à l'intellection d'une œuvre d'art, de la connaissance des matériaux ou même de celle des altérations physiologiques du cerveau de l'artiste ; il faut parvenir à l'intellection de ce qui est en l'occurence l'essentiel, à savoir la beauté esthétique ; et cela est également valable pour les phénomènes sociaux. Leur connaissance n'est pas épuisée par la référence aux causes qui les ont provoqués, mais nécessite également leur appréciation axiologique, autrement dit que soit apprécié s'ils ont une valeur positive ou négative, ou à quel degré ils sont valables et à quel degré ils ne le sont pas.

Dans tous les pays et dans tous les temps apparaissent des hommes, des œuvres et des événements qui sont reconnus comme valables, dont on dit qu'ils « ont de la

2) Imprégné par cette distinction, Kelsen, constatant que ce n'est pas l'ensemble des actes constituant le droit de l'Etat qui intéressent la science juridique, mais seulement les éléments intelligibles, les sens des actes, c'est-à-dire les sens des règles de droit et des actes qui en assurent l'application, fit complètement abstraction de l'élément sensible et rendit la science juridique une science de sens, plus spécialement une science de jugements hypothétiques, en tout cas une science s'occupant exclusivement d'éléments intelligibles. V. Infra.

3) Kelsen part d'une forme pure, un principe qui est une première hypothèse, sans aucun contenu, tandis que Verdross soutient que cette première hypothèse a un contenu, l'idée de droit.
Kelsen, Der soziologische u.d. juristische staatsbergriff (1922).
Verdross, Volkorrecht (1964) pp. 13,17.

valeur ». Tout cela a une valeur limitée dans l'espace et dans le temps ; une valeur pour certains hommes et pas pour d'autres. Leur valeur est relative. Dans tous ces cas, nous parlons de phénomènes de valeur relative, et tels sont par exemple les systèmes juridiques particuliers des différents Etats. Parmi toutes ces valeurs relatives apparaissent des différences qualitatives. Nous disons que ceci a plus de valeur que cela. Ou nous disons qu'un tel juge représentant plus correctement les différentes valeurs, qu'il est un juge plus valable. Néanmoins, pour parler des différentes valeurs, des objets plus ou moins valables, et pour les comparer, nous devons avoir une mesure de jugement. Cette mesure, si elle est elle-même relative, nécessite à nouveau, afin que nous puissions en mesurer la relativité, une mesure supérieure et finalement une mesure de toutes les autres mesures relatives. La mesure qui est finalement nécessaire doit ne pas être relative, elle doit être absolue. Il n'est pas concevable de comparer des valeurs qui prévalent à diverses époques ou dans des pays différents, sans une valeur absolue à laquelle on se réfère.

L'appréciation de tous les objets qui peuvent être appréciés, a par conséquent comme limite nécessaire une valeur finale absolue, qui détermine la relativité des valeurs relatives. Ou bien il y a un sens à opérer une appréciation – ce que nous faisons sans cesse quand nous considérons des phénomènes historiques – et alors l'existence d'une valeur absolue est une condition nécessaire, ou bien nous nous illusionnons chaque fois que nous disons que ceci est juste et cela injuste, que ceci est plus juste que quelque chose d'autre, que ceci est plus beau que cela, que ceci est vrai et cela ne l'est pas.

Les valeurs absolues sont par conséquent une condition de la pensée humaine, aussi bien en théorie que dans l'action. Les valeurs absolues sont des catégories de la pensée historique, des principes méthodologiques pour l'intellection du monde qui est jugé également d'après sa valeur, c'est-à-dire du monde de l'histoire et de tous les phénomènes culturels qu'il enferme (4).

Le devoir être

Toutes les idées ou valeurs absolues sont également des « devoir-être » absolus. Elles doivent être, elles doivent être réalisées. Cela apparaît plus clairement dans

4) Les valeurs absolues, nous les nommons également idées, en donnant aux idées ce sens concret et en ne les considérant pas comme des substances intelligibles séparées, ainsi qu'un grand nombre de personnes veulent voir dans les idées platoniciennes.
Dans ce qui suit, nous utiliserons indifféremment les termes valeur absolue et idée. Au contraire nous n'appelons pas idées les valeurs relatives ou plus exactement les sens de valeur relative. Ces derniers sont toujours liés à un évenement historique qui les rend précisément relatifs. Ils sont toujours portés par des événements historiques. Ils relèvent du monde mixte de l'histoire. Mais il n'est pas exclu qu'ils soient examinés séparément de l'élément factuel qui les porte, comme par exemple Kelsen examine les sens du droit, qui sont également des devoirs, indépendamment de l'élément factuel qui les porte, le « Sollen » indépendamment du « Sein ».

le domaine de l'action. La loi morale, par exemple, est un « devoir être » absolu, de même que l'idée de la justice.

Au delà de ces « devoir-être » absolus, les modes spécifiques par lesquels ils sont réalisés sont aussi des « devoir-être » de valeur relative. Il en est ainsi du droit. Chaque système de droit positif, comme chaque règle du système, est un « devoir-être » de valeur relative.

Système de valeurs

Mais cette détermination générale des termes « sensible-intelligible », « valeur positive et valeur négative », n'est pas suffisante. Il ne suffit pas de dire qu'il y a un monde sensible et un monde intelligible, un monde de valeurs positives et un monde de valeurs négatives, ni que ces deux mondes opposés, le sensible et l'intelligible, se joignent et constituent un troisième monde, le monde mixte.

Il est nécessaire de tracer à très gros traits le cadre général où toutes ces données, sensibles, intelligibles et mixtes, s'intègrent, de considérer celles-ci comme un ensemble dans un tableau synthétique, comme un système de valeurs. Ainsi apparaîtra le cadre de la conception du monde dans lequel nous allons évoluer (5).

5) La présentaqtion d'une conception du monde ne peut pas être faite de façon sommaire, sans que cette conception perde une partie de son poids et de sa profondeur, et qu'elle en arrive à ressembler à un article d'encyclopédie. Mais malheureusement le sujet spécifique que je veux traiter ne saurait être étayé sans que le lecteur perçoive le point de départ doctrinal de l'auteur, lequel, pour cette raison, et tout en étant pleinement conscient de la faiblesse d'une telle présentation sommaire, a préféré néanmoins s'y risquer afin d'éviter des malentendus divers et de faciliter la tâche du lecteur. Ses sources principales dans ce domaine doctrinal sont, Platon, tel qu'il a été notamment interprété par le néo-kantisme, Kant et plus directement l'école du Sud-Ouest de Bade, dont les représentants les plus éminents sont Windelband et Rikkert, voir notamment :
H.Rickert, Die grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung (4ème édition. 1921).
H. Rickert, Allgemeine Grundlegung der Philosophie (1921).
W. Windelband, Präludien (1921).
En ce qui concerne plus spécialement le problème de la sécurité du droit, voir Radbruch : Rechtsphilosophie (1932).
J'évite d'ailleurs sciemment les sujets métaphysiques qui précèdent selon la raison, la division du sujet et de l'objet, sautant ainsi par-dessus toute discussion concernant le « Eivai » et le « Ov » qui aurait sa place dans une région suprême de la pensée. En ce qui concerne la méthodologie et les premiers principes aussi bien des sciences physiques que des sciences historiques, je ne crois pas que ces recherches, menées surtout au cours des cinquante dernières années, ont apporté, du moins jusqu'ici, des éléments susceptibles de renverser ce qui existait déjà auparavant. La phénomènologie non plus n'a pas aidé notre pensée dans ces domaines plus spécifiques. Et seule l'analyse la plus pénétrante du raisonnement juridique a puisé des éléments nouveaux de l'Ecole bien connue de Vienne. Mais, tout cela n'a aucune incidence sur l'objectif que nous nous sommes assigné.

La conscience pure, point de départ absolu de toute pensée, comporte deux attitudes possibles : soit elle reçoit des impressions du dehors et elle les classe en elle-même, soit elle opère vers l'extérieur. Soit elle contemple, soit elle agit. Elle fonctionne soit de façon rationelle, soit de façon irrationnelle, c'est-à-dire soit par la mise en œuvre de ses forces rationnelles, avec la raison, soit par la mise en œuvre de ses forces irrationnelles. Et semblablement, elle agit, tantôt mue par la raison, tantôt par les forces irrationnelles. Il y a également le cas où elle met simultanément en mouvement les forces rationnelles et irrationnelles, l'une ou l'autre de ces données étant dominante.

Toutes les choses qu'elle contemple ou fait sont affirmées parce qu'elles ont une valeur positive, ou niées parce qu'elles ont une valeur négative.

Quand elle fonctionne de façon rationnelle, elle peut parvenir à la connaissance rationnelle c'est-à-dire à la science ; quand elle fonctionne au moyen des forces irrationnelles, elle peut parvenir à la contemplation esthétique. Mais elle peut aussi parvenir à l'erreur de connaissance ou à la difformité esthétique, selon que son fonctionnement atteint le valable ou le non valable.

Quand elle agit de façon rationnelle, elle peut parvenir à ce qui est pratiquement valable et juste, c'est-à-dire au moral et au juste ; et au contraire quand elle agit de façon non valable, elle parvient à ce qui est erroné non juste, c'est-à-dire à l'immoral et à l'injuste. Quand elle agit au moyen des forces irrationnelles, elle peut parvenir à la création esthétique ou à l'affection ou à l'amour ou à la contemplation religieuse, mais aussi à leurs contraires si son action ne crée pas quelque chose de valable.

Ici je pose un postulat : tout agent d'une conscience pure doit vouloir rechercher, soit par la contemplation, soit par l'action, ce qui est valable. Par la contemplation rationnelle, c'est-à-dire la science, il doit rechercher la vérité. Par la contemplation irrationnelle, la beauté. Par l'action rationnelle, il doit rechercher en lui-même le moral et le juste dans la société où il vit; et par l'action irrationnelle, il doit rechercher à faire le beau et à offrir de l'amour à tous.

Le sens de la vie de l'homme – si celle-ci a un sens – ne peut être que la réalisation de toutes les valeurs au moyen de toutes les forces de sa conscience. Si nous nions cette thèse, ou, si vous voulez, cette hypothèse suprême, alors toutes les choses, toutes les œuvres de l'homme perdent leur sens, leur profondeur, à moins que nous nous contentions de l'eudémonisme matériel cru, car le bonheur véritable – et non pas simplement matériel – n'est que la suite psychologique de la réalisation de valeurs.

Ainsi, si nous voulions qualifier d'un terme le sens suprême, ultime de la vie, nous dirions qu'est une valeur absolue « la valeur de la réalisation des valeurs »

(Wert der Wertverwirklichung) ou, si nous préférons, un « devoir être » suprême, le devoir être absolu de la réalisation des valeurs suprêmes.

Mais que signifie en fait réaliser des valeurs dans le domaine de la théorie ou de l'action ? Cela signifie se libérer. On se libère en faisant avancer la vérité par la science, ou en contemplant les créations esthétiques qui vous délivrent et vous permettent de comprendre ce qui n'est pas perçu par la partie rationnelle de la conscience et ne s'exprime pas. Il en va de même pour la contemplation religieuse, mystique. On se libère également en voulant et en agissant d'une façon morale et juste qui vous est dictée par l'esprit pratique, et qui vous offre la plus grande liberté possible dans le domaine de la vie en société. Enfin, on se libère en créant des œuvres esthétiques ou en offrant de l'affection à son prochain.

Au lieu donc d'user du terme « valeur de la réalisation des valeurs », disons carrément que le sens de la vie est la liberté, entendue dans cette acception large (6).

Indépendamment de la place des idées dans la conception du monde platonicienne, les idées dans le présent enchaînement de pensées sont entendues comme des notions pures de valeur absolue, qui constituent des hypothèses nécessaires, sans lesquelles les biens de la civilisation n'ont pas de sens. La science recherche la vérité, elle tend vers elle, tel est son objectif toujours inaccessible. L'art veut exprimer la beauté esthétique, par des modes toujours nouveaux, inépuisables. La science avance à l'infini. L'art se renouvelle à l'infini. Mais les objectifs sont les mêmes. Ils sont absolus, et c'est pourquoi ils sont appelés idées.

Les biens de la civilisation ont également une valeur, parce qu'ils participent à une idée , mais leur valeur est relative, comme tout ce qui est réel. Cette relativité est proportionnelle à la « participation » plus ou moins grande à l'idée. Toutes les comparaisons que nous établissons, quand nous disons que la science a progressé, se font parce que nous avons une mesure de comparaison, la vérité scientifique. Il en va de même pour l'art. Il en va de même, ainsi que nous le verrons, pour le droit.

---

6) Le terme « liberté » exprime plus pleinement l'essence de cette idée suprême, tandis que le terme « valeur absolue de la réalisation de toutes les valeurs » a le désavantage de ne pas exprimer cette essence au même degré que le mot « liberté », et il est au surplus lourd et disgracieux ; cependant il a l'avantage de souligner que le sens suprême de la vie –le bien platonicien– est un « devoir être » absolu. La vérité doit être réalisée par la science, la beauté par l'art, la morale et le droit par l'action sociale. La vie de l'homme doit lutter pour réaliser des valeurs, des idées, des « devoir être ». C'est pour cette raison que j'ai utilisé ce terme disgracieux dans « Begriff des positiven Rechts » (p. 40).

Valeur de l'action

La valeur absolue de la réalisation de toutes les valeurs, que nous identifions dans son essence à la liberté et dans sa forme à un devoir être absolu, lequel par ailleurs s'identifie pour nous au bien platonicien, se ramifie dans le domaine de l'action en deux « modes » : la liberté intérieure qui s'identifie au devoir être absolu de l'univers moral, et la liberté sociale qui s'identifie à l'idée de la justice.

Ces «devoir être» doivent être réalisés, incorporés, le premier dans la volonté de l'individu, dans son autonomie, par la réalisation de la loi morale, et le second dans la vie en société par la réalisation de la justice sociale.

A – Parmi les deux idées qui spécifient la liberté de l'acte rationnel, la liberté morale, c'est-à-dire la liberté intérieure de la conscience, s'exprime par une loi, la loi morale qui, selon la formule de Kant, donne l'ordre suivant : « Agis en sorte de traiter l'humanité, aussi bien en ta personne qu'en la personne de tout autre, toujours comme si elle était une fin et jamais comme si elle était un moyen » (7).

Ce principe peut, en tant que cause conjointe, déterminer la conscience et l'emporter sur toutes les causes qui agissent sur celle-ci et qui proviennent des besoins surgis soit du monde physique soit du monde psychique de l'individu, tels que, par exemple, le besoin de plus de bien-être matériel, ou le besoin de satisfaire une passion.

Toutes les autres règles morales découlent de cette loi, qui n'est que l'expression de l'idée de liberté dans la conscience individuelle. Toutes les autres règles constituent des spécifications de cette règle, la seule qui soit absolue et ne comporte pas d'exception. Les règles morales plus spécifiques, et parmi elles, les plus spécifiques devraient constituer des adaptations de cette loi, naturellement variables dans le temps et l'espace. Parmi les règles socialement en vigueur, et j'entends celles qui concernent l'homme intérieur, certaines approchent de l'idée que cette loi implique, c'est-à-dire y participent chaque fois dans la mesure du possible. Mais il arrive que certaines d'entre elles ne participent pas à cette idée, auquel cas, elles n'ont pas d'autorité axiologique, mais possèdent uniquement la force de contrainte dont dispose chaque fois le milieu social.

Différente de cette liberté intérieure, morale de chaque individu, est la liberté extérieure, sociale qui doit régir les ensembles sociaux, ainsi que l'humanité dans son ensemble. La liberté sociale en tant qu'idée, en tant que modus de la liberté en général, régit la coexistence de nombreux hommes, de nombreux actes et s'accomplit, quand tout d'abord est consacrée la liberté individuelle de chacun par

7) Kant, Grundlegung d. Metaphysik der Sitten, Absch. 1 (édit. Académie de Berlin) p. 429, op. cit. p. 34.

rapport à l'activité simultanée de tous les autres. En d'autres termes, quand chaque individu d'une société peut développer librement son activité sans être empêché par l'activité de tous les autres. En second lieu, quand un individu non seulement ne gêne pas l'autre mais encore l'assiste dans son action. Enfin, en troisième lieu, quand, par l'activité coordonnée de tous, l'action de l'ensemble social en tant qu'entité unitaire devient plus riche, plus féconde, plus créatrice. Par cette régulation des activités humaines, l'idée de la liberté sociale constitue ces ensembles en tant que sujets d'acte unitaires et constants. Et elle atteindrait à la perfection si ces ensembles partiels composaient finalement un ensemble unitaire universel, l'ensemble des êtres rationnels (8).

Jusqu'ici, nous nous mouvons dans le domaine de l'absolu, pour parler d'une manière platonicienne, dans le monde des idées. Ce sont les conditions absolues ; et, selon une conviction personnelle, seules les conditions absolues donnent un sens à la vie. C'est dans quelque absolu inconditionnel que trouve son point de départ toute conception du monde,toute pensée systématique. Je crois que celle-ci est la moins grevée d'hypothèses indémontrables. Au contraire, le plus grand nombre de postulats indémontrables grèvent toutes les formes du sensualisme ou la conception du monde dite empirique, dont les nombreuses hypothèses posées de manière dogmatique sont considérées comme évidentes par les non-initiés.

Spécification-relativisation de valeurs absolues

Mais à partir du moment où les idées de liberté intérieure et sociale progressent vers leur réalisation, vers leur liaison avec la vie historique, elles se spécifient et se relativisent. Le monde de la réalité historique est le monde du concret. Or le concret n'a toujours qu'une valeur relative. Un idée ne se réalise jamais. L'idée est simplement une méthode pour théoriser et pour agir. Et elle est une méthode, parce qu'elle montre la voie que doit emprunter celui qui agit ou celui qui contemple. Mais ce « doit » entre en conflit avec les forces du monde sensible. Il entre en conflit avec la faiblesse de l'homme aussi bien dans la pensée que dans l'action. L'espace et le temps de ce conflit coïncident avec ce que nous nommons histoire. C'est le domaine de l'« entre-deux » platonicien.

C'est dans ce domaine qu'est également situé le droit. De même que la vérité absolue est un but inaccessible vers lequel doit avancer la recherche scientifique, de même la justice absolue ne pourra jamais être atteinte par aucun droit, car le

---

8) Salomon, Grundlegung zur Rechtsphilosophie (1925) p. 154.
Roubier, Théorie générale du droit pp. 322,330
J. Rawls, A theory of justice (1973) p. 54.
Huber, Recht u. Rechtsverwirklichung (1926). p. 34.
G. del Vecchio, La Giustizia (1924), p. 42.

droit doit sa formation à la contribution concurrente de données variées : intérêts économiques, croyances religieuses, initiatives individuelles antisociales, et d'autres encore. Les droits positifs ne sont que relativement «justes», car ils ne participent que relativement à cette notion commune que nous avons nommée valeur ou idée. Et leur valeur toujours relative est proportionnelle à leur participation plus ou moins grande à l'idée.

Autonomie – Héteronomie

Parvenu à ce point, nous devons également prendre en considération la distinction entre l'autonomie et l'hétéronomie, entre le cas où l'auteur de l'acte détermine seul – du fait du devoir être qui est inhérent en lui-ce qu'il doit faire, et le cas où l'auteur de l'acte reçoit du dehors l'impératif de ce qui doit être fait. On ne peut concevoir d'ordre éthique sans autonomie car la volonté ou l'option à laquelle s'adresse la loi morale constitue un événement d'ordre intérieur, et par conséquent il ne suffit pas que l'action extérieure soit morale. Moral doit être également l'événement intérieur, la volonté. L'individu qui est moral par un impératif extérieur n'est pas moral.

Au contraire, l'ordre juridique concerne l'action extérieure. Il vous suffit de servir la vie en société par les actes qui, indirectement ou directment vous mettent en contact avec les tiers, pour être juste. Mais lorsque la liberté des tiers est entamée et leur liberté sociale troublée, alors surgit la nécessité d'un tiers régulateur qui protège tout le monde des transgressions de chacun, auquel cas l'action de chaque individu n'est pas réglée de manière autonome par lui-même, mais de manière hétéronome par les injonctions du régulateur.

Dans le monde historique, il est naturel qu'un grand nombre de personnes, n'étant libres que relativement, portent atteinte au cercle de l'activité libre des autres, et que l'intervention d'un régulateur soit indispensable. Mais le régulateur lui-même est lui aussi relativement libre, et ne peut donc régler que de manière relativement juste les rapports humains soumis à sa régulation. Cependant, la régulation de la vie sociale étant presque impossible sans un régulateur-même si celui-ci n'est libre que relativement –, dans la réalité historique, la vie en société n'est pas concevable sans hétéronomie, c'est-à-dire sans un pouvoir social, malgré la limitation de la liberté qu'entraîne fatalement ce dernier, en d'autres termes malgré l'écart de ses impératifs par rapport à l'idée de justice.

Par voie de conséquence, à partir de l'instant où, pour réaliser l'idée de justice, nous sommes obligés de recourir à la régulation hétéronome, autrement dit de fonder des pouvoirs sociaux, à partir de cet instant – et ne serait-ce que pour cette raison spécifique–, la valeur absolue est abandonnée et nous pénétrons dans

le domaine des valeurs relatives, lesquelles participent simplement, plus ou moins, à la valeur absolue dans le domaine des phénomènes qui auraient dû réaliser l'idée, mais qui, en raison de leur historicité ne la réalisent que de manière relative.

C'est pourquoi la valeur de toute société de commandement est toujours relative, puisque tous les droits positifs participent simplement à l'idée, et valent selon le degré de leur participation à l'idée ; et c'est pourquoi les Etats, produits de facteurs historiques variés, ont une valeur relative et ne cessent d'être des Etats que lorsqu'ils coïncident avec la non-participation absolue à l'idée, c'est-à-dire avec la violence physique.

Donc, une différence fondamentale entre la morale et le droit est que la morale n'est pas concrétisée par un pouvoir social organisé disposant de la force de contrainte, mais qu'elle est concrétisée dans chaque conscience individuelle, étant influencée par le milieu. Au contraire, lors de sa spécification, le droit est nécessairement lié à un pouvoir qui dispose de la force matérielle et s'impose par elle, et qui, étant un fait historique, n'a toujours qu'une valeur relative, participe simplement à l'idée, car les détenteurs du pouvoir, étant des êtres humains, ne sont capables de s'approcher de l'idée que de manière relative, en sorte que leurs règles ont toujours une valeur seulement relative.

Spécification de valeurs absolues pratiques

L'idée de liberté sociale recouvre toutes les formes de vie en commun qui se développent dans le temps. Le sens de celles-ci est la vie en commun des êtres humains dans la justice. Quelles sont ces formes variées, c'est ce que nous apprend l'histoire.

Ces ensembles sociaux n'ont pas de valeur absolue et ne peuvent en avoir, puisqu'ils sont liés par le temps et la chaîne des causes qu'implique celui-ci. Ils naissent et meurent comme toutes les créatures de l'histoire ; ils se recouvrent ou se heurtent mutuellement.

Ces ensembles partiels se subdivisent en deux catégories fondamentales, les communautés (Gemeinschaften) et les sociétés (Gesellschaften). (9) Les premières assurent leur cohésion d'une manière sans doute hétéronome, mais par la disposition psychique et naturelle ou par la parenté de leurs membres, lesquelles conduisent à la fusion de ces membres, sans intervention d'une troisième force cohésive. Les secondes assurent leur cohésion par un pouvoir social dominant

9) Tönnies Gemeinschieft u. Gesellschaft (1926) p. 8-35-39. Les communautés et les sociétés peuvent coincider.

-c'est-à-dire par des hommes qui imposent le lien cohésif des membres et qui peuvent le cas échéant se soumettre eux-mêmes à ce lien, c'est-à-dire être à la fois gouvernants et gouvernés–, mais où chacun préserve son individualité.

Nous rencontrons plusieurs variétés de telles sociétés de commandement, selon la nature du pouvoir qui les régit. Nous avons des sociétés religieuses ; nous avons de sociétés commandées par certaines mœurs oppressives, lesquelles s'imposent parfois plus que les lois de l'Etat elles-mêmes. Nous avons enfin celle qui est historiquement capitale, la société de pouvoir politique, régie par le sens ou le principe de la liberté sociale politique, société qui se distingue des autres par le fait que les règles qui régissent sa vie sont imposées par un pouvoir organisé au moyen de la force matérielle ou psychologique, au moyen de la contrainte et par conséquent au moyen de sanctions qu'infligent les détenteurs du pouvoir. Ces règles constituent le droit positif chaque fois en vigueur et le pouvoir qui les impose est le pouvoir de la cité ou de l'Etat (10).

La société politique ne se distingue pas, par conséquent, des autres sociétés de commandement par des critères ayant une autorité absolue. D'ailleurs, rien n'exclut que d'autres formes de sociétés de commandement soient créées au cours du temps. Négativement, nous pouvons dire que la société de commandement politique ne se réfère pas à un pouvoir religieux, ni aux normes souvent toutes puissantes des moeurs sociales (exmple classique : l'obligation de se battre en duel). Au surplus, elle est régie par un système organique de règles et surtout elle dispose, outre l'autorité morale, de la force physique comme moyen de coercition.

Forme spéciale de spécification
de l'idée de liberté sociale

La liberté sociale, comme « devoir être » suprême de l'action sociale, doit être réalisée, et c'est pourquoi, étant donné que les idées ne sont réalisées dans l'histoire que d'une manière relative, nous devons suivre le parcours qu'elle effectue nécessairement vers la relativisation. Celui-ci revêt, dans l'histoire, des formes variées. Le droit est une de ces formes.

Pour parvenir à la forme du droit, la liberté sociale se relativise :

---

10) Pour qu'il y ait un Etat, il faut qu'il y ait un droit. Si on envisage l'Etat non pas comme un ensemble d'actes, mais un ensemble de sens ou notions (et ceci est explicable puisque la science de droit ne s'occupe pas des actes porteurs d'un sens, mais des sens seuls), alors on peut avec raison soutenir que pour la justice, les concepts de droit et de l'Etat sont identiques.
Kelsen, Hauptprobleme d. Staatsrechtslehre (1923), p. 16. Du même : Der soziologische u. der juritische Staatsbegriff (1922) p. 114.

1) parce qu'elle se spécifie et se rapporte seulement à un certain lieu et à un certain temps, puisque nous avons plusieurs sociétés politiques.

2) parce qu'elle est l'oeuvre d'êtres d'une valeur relative. Les détenteurs du pouvoir, tout comme ceux qui sont assujettis à celui-ci, sont des êtres imparfaits, de valeur relative, qui s'avèrent impuissants et non disposés à réaliser l'idéal. Ils sont mûs par d'autres mobiles et intérêts d'ordre matériel.

3) parce qu'elle utilise aussi comme moyen de coercition la violence physique, qui est une donnée sensible indispensable mais également contraire à l'idée.

4) parce qu'elle régit la vie de la société par des règles générales.

5) parce qu'elle ne peut avancer vers la réalisation de l'idée de la justice, si elle ne prend pas également en considération la sécurité sociale.

Ces deux derniers points nécessitent quelques explications plus spécifiques.

Securité juridique

La justice, en pénétrant dans le domaine de la relativité, souffre d'une antinomie interne. Elle a besoin d'institutions qui, dans un grand nombre de cas, abolissent la justice elle-même. Ce n'est donc pas seulement la relativité de la liberté des gouvernants et des gouvernés, ni seulement la nécessité de la coercition physique, qui limitent la réalisation absolue de la justice, ce sont également les mesures de sécurité qui souvent ne concordent pas avec la justice. Ces mesures peuvent profiter aux uns et nuire aux autres, et en tout cas les mesures justes c'est-à-dire, celles qui sont les plus profitables ou les moins nuisibles, sont indispensables pour que la justice soit réalisée, même relativement, au degré maximum.

Le législateur-détenteur du pouvoir se trouve presque toujours devant ce dilemme tragique : si je prescris ce qui est juste –ce qui constituerait la spécification la plus rationnelle de l'idée de la liberté sociale, c'est-à-dire de la justice–, j'encours le risque d'ébranler la sécurité de la vie sociale au point d'annuler même la réalisation, toujours relative, de cette idée. Alors il est obligé d'écarter cette réalisation plus rationnelle dans la mesure nécessaire, pour préserver la sécurité de la vie sociale, autrement dit la sécurité juridique (Rechtssicherheit). L'alliance de ces deux éléments antinomiques constitue, malgré tout, au cours du processus de la relativisation de l'idée, la réalisation la plus appropriée, dans les circonstances données, et la plus approchante de l'idée (11).

---

11) Maihofer, Ideologie u. Recht (1969) p. 12.
Radbruch, Rechtsphilosophie (1932) p. 70.
W. Sauer, Lehrbuch d. Rechts. u. Sozialphilosophie (1929) p. 226.

Généralité des règles de droit

D'ailleurs, même le fait que la vie en société est régie par des règles générales, qui ne disposent pas de chaque cas individuel ad hoc, comme il arrive dans le domaine de l'ordre de la morale, ce fait suffit à lui seul à réduire la possibilité de réalisation de la justice, puisqu'il soumet des cas individuels toujours dissemblables à des réglementations uniformes. Et, cependant, sans ces réglementations uniformes, autrement dit sans règles générales, l'homme ne peut pas prévoir la marche des choses autour de lui, afin d'y adapter sa propre marche.

Ces altérations nécessaires de la justice, lorsqu'elle pénètre dans le domaine de la relativité, ces antinomies internes sont le trait qui distingue la justice de l'ordre de la morale, et constituent sa spécificité, sans la compréhension de laquelle l'association de l'idée et de la réalité, spécialement dans le domaine du droit, apparaît impossible.

Platon, mieux que tout autre, savait que le droit positif –quel qu'il soit– ne peut jamais, voire ne doit jamais, être la réalisation de l'idée de la justice, non seulement parce que ce droit était établi par l'agora avec tous les intérêts qui animent chaque fois celle-ci, mais aussi pour une autre raison logiquement absolue. Chaque droit positif est un système de règles généralisantes, les unes plus générales et les autres plus spéciales, mais aucun rapport social, aucun cas, aucune personne n'est absolument identique à l'autre. Tout, dans la réalité historique, est absolument individuel. Le droit cependant est obligé, pour assurer l'ordre, d'ignorer l'individualité des cas infinis, et de soumettre, en forçant les choses, des cas dissemblables à des réglementations uniformes, étant ainsi toujours plus ou moins injuste. Cela est valable même pour la législation la plus idéale. C'est d'ailleurs pourquoi, dans sa Cité idéale, celle qu'il savait être absolument irréalisable et qu'il ne désirait même pas voir se réaliser intégralement, il supprime les règles générales, il supprime le droit positif et il le remplace par le « logos » vivant, dont l'oeuvre est de saisir chaque cas individuel séparément, en d'autres termes, d'individualiser le jugement prononcé sur chaque cas de vie en société, ce qui lui permettrait de juger selon la justice, étant en même temps exempt en tant que « logos », de tous les intérêts qui animent l'agora. Ce logos vivant, dégagé de la nécessité de soumettre ce qui est différent à des réglementations identiques, s'incarne en des agents du logos, en des êtres idéaux qu'il nomma « hommes royaux », lesquels définissent tout selon le logos, et que Platon n'imagina jamais pouvoir rencontrer dans la vie réelle. Ils constituent, comme les figures géométriques, des figures idéelles (cercle parfait, sphère parfaite), sur lesquelles se fonde toute la géométrie, mais qui ne se rencontrent jamais dans la réalité. C'est aussi la raison pour laquelle Platon composa plus tard la république des Lois, dans laquelle il supprime la souveraineté absolue du logos, les « hommes royaux », et attribue des dimensions humaines aux institutions, dimensions qui supposaient néanmoins, elles aussi, le concours de circons-

tances sociales et de conditions d'éducation, lesquelles, quoique possibles, se rencontrent difficilement ou rarement dans la réalité. C'est pourquoi Platon écrivit dans les Lois la phrase suivante qui est d'une importance décisive pour la compréhension de sa philosophie politique :

« Dans une pareille cité, que des dieux ou des enfants des dieux l'habitent à plusieurs, les habitants vivent dans la joie selon ces principes, aussi ne faut-il pas regarder ailleurs pour trouver une constitution modèle, mais nous attacher à celle-là et chercher de tout notre pouvoir celle qui lui ressemble le plus possible. La cité que nous avons ébauchée maintenant sera, si elle se réalise en quelque façon, la plus proche de l'immortalité et la seconde pour la valeur, quant à la troisième, s'il plaît à Dieu, nous en traiterons plus tard ». (739, d-e)

Positivité de droit

En se spécifiant, l'idée de la justice sociale présente une autre particularité, la positivité. L'idée, dans le domaine de l'action, est un « devoir être » de l'« agir » selon la justice. Mais pour que la justice soit réalisée –même de manière relative–, au sens de la justice est ajouté, outre le sens de la sécurité, celui de la positivité, qui signifie que le postulat de la justice, associé au postulat de la sécurité doit être réalisé, devenir un fait historique, et, à cette fin, a besoin d'un pouvoir effectif armé de la force de coercition, un pouvoir politique qui imposera les règles qu'il voudra et qui ne se réalisera manifestement que de manière relative tant le postulat de la justice que le principe de la sécurité des échanges. Ces règles positives qui sont imposées sont les seules règles de droit.

Le droit, c'est seulement le droit positif. Ceci exclut une organisation juridique de la vie sociale sans la présence d'un pouvoir politique, sans un droit posé et imposé par ce dernier. Même si les règles qu'imposent les détenteurs du pouvoir comportent des éléments non valables, ce fait contraire à la justice est préférable à l'absence d'un pouvoir social politique. Telle est la particularité de la spécification de l'idée de la liberté sociale ou de la justice, que nous avons nommée positivité.

Le droit positif est un système de règles qui préserve sa qualité tant qu'il possède la chance de son application, tant qu'il est imposé ordinairement en tant qu'ensemble (12). Si quelques règles du système ne sont pas imposées pour une raison quelconque, elles ne cessent pas pour autant d'être des règles de droit, tant que le système est imposé dans son ensemble. Il suffit par conséquent qu'un système politique ait la chance d'application.

12) Pour la signification de la chance, voir M. Weber, d. Wirtschaft u. Gesellschaft (1922) p. 13.

Le droit positif est un concept d'autorité universelle. Avec les données actuelles, l'histoire, c'est-à-dire l'espace dans lequel vivent en commun des hommes qui ne sont que relativement libres, n'est pas convenable sans pouvoir politique et sans un système de définitions générales dans lequel l'idée de la liberté sociale, c'est-à-dire l'idée de la justice est associée au principe de la sécurité juridique. Avec les données actuelles, les sociétés de pouvoir politique, c'est-à-dire les Etats, sont nombreuses et variables dans leur forme et leur contenu. Mais elles sont toutes régies par un sens qui constitue une nécessité historique, et qui a, de ce fait, une autorité universelle, sens qui est le suivant : chaque société politique doit avoir un droit positif qui la régit et qui possède les traits que nous avons mentionnés.

Ce sens n'est naturellement pas une valeur absolue comme l'idée de la justice, mais un sens de valeur relative, investi d'une validité historique universelle.

C'est à cette notion que se réfère la norme fondamentale (Grundnorm) de chaque système de droit positif de chaque Etat.

Le droit naturel

D'après ce que nous avons dit, il est clair que nous nions l'existence d'un droit éternel, d'un droit dit naturel, à moins que par droit naturel nous entendions un seul sens, l'idée de la justice ou la notion universelle de valeur relative du droit positif, qui allie l'idée de la justice avec le principe de la sécurité des échanges et qui fonde les règles primordiales des divers systèmes de droit positif.

Il n'y a pas d'autre droit que le droit positif. Il y a tout au plus des systèmes de règles, (c'est-à-dire de notions) au sujet desquels on affirme qu'ils devraient être valables en tant que droit. Mais jusqu'à ce qu'ils soient valables, ou plus précisément jusqu'à ce qu'ils deviennent des règles, ayant, selon l'expression de Max Weber, la chance d'application, c'est-à-dire des règles ordinairement applicables, ils ne sont même pas un droit, car ils sont dépourvus de la positivité du droit, de cette force de commandement qui impose, mais toujours de manière seulement relative, l'idée de la justice sociale et par elle, l'idée de la liberté.

Si on pouvait imaginer une « société d'hommes libres », dans laquelle chacun, dans tous ses rapports et en tout instant faisait le juste, « faisait ce qui le concerne » et dans laquelle la coordination, la coordination créatrice de l'action de tous s'accomplissait automatiquement, sans que l'intervention d'un pouvoir social, réglementant l'action de chacun et de l'ensemble, soit nécessaire, si, autrement dit, chacun agissait toujours « selon la raison », alors le pouvoir de l'Etat serait superflu. Mais c'est là une hypothèse imaginaire qui se situe hors du domaine du devenir historique, dans lequel vivent des hommes libres de manière seulement relative, et dont la seule issue est l'existence d'un droit étatique positif.

Un droit naturel privé de positivité, tel qu'essayaient de le formuler des adpetes de l'école du même nom, n'est pas un droit, mais constitue un ensemble de règles déontologiques qui n'ont, ni de facto, ni d'un point de vue axiologique, une validité ou une autorité de droit. On doit dire la même chose du droit naturel que s'efforce de construire l'école néo-thomiste. Il n'est pas possible qu'un ensemble de règles concrètes ait une autorité absolue et qu'il soit valable en tout lieu et en tout temps (13).

Quand nous parlons d'un droit naturel à contenu variable, nous entendons l'idée de la justice ou le sens suprême de toute société de pouvoir politique, l'idée d'un droit positif qui se spécifie chaque fois, dans chaque lieu et dans chaque temps, de manière telle qu'en considération de toutes les données sociales, il constitue la spécification la plus appropriée. Mais, même ce droit naturel à contenu variable n'a pas d'autorité ou de validité de droit, tant qu'il ne comporte pas l'élément de positivité.
Il est néanmoins, en tant que la réalisation chaque fois la plus appropirée de l'idée, un principe directeur vers lequel tout droit positif devrait tendre.

De tout ce qui précède, il résulte, je crois, que nous ne sommes pas en désaccord avec ceux qui expliquent le cours de l'Etat et du droit, non pas exclusivement par la maîtrise des moyens de production, par des causes purement économiques, mais aussi par une multitude d'autres causes, parmi lesquelles figure également la présence de la conscience autonome de l'homme. Et c'est une question de recherche historique –et non plus une question philosophique– que de savoir dans quelle mesure les choses sont déterminées à chaque époque, et dans chaque société par les diverses causes conjointes qui se développent au cours de l'histoire. Il n'y a désaccord que : premièrement, lorsque nous assistons à une négation de la liberté relative elle-même, quand, en d'autres termes, l'influence éventuelle du facteur humain est complètement expulsée du cours de l'histoire ; et deuxièmement, lorsque, en conséquence, toutes les causes qui conduisent à l'acte sont qualifiées de superstructures secondaires et que seule la possession des moyens de production est reconnue comme le primum movens absolu de la vie sociale.

Mais lorsque ces deux thèses ne sont pas acceptées, et que sont admises des variantes qui en suppriment le caractère absolu, alors nous nous accordons sur la conclusion.

13) Maihofer, Ideologie u. Recht (1969) (Fechner) p. 112.
H.H. Dietze, Naturrecht in d. Gegenwart (1936).
C.V. Gierke, Johannes Althusius (1913) p. 297.
Erik Wolf, Das Problem d. Naturrechtslehre (1964) p. 62.
Petraschef, System d. Rechtsphilosophie (1932) p. 75.
Hayman, Naturrecht u. positives Recht, (Zeit f. Rechtsphilosophie I) (1914) p. 233.
Joerges, Recht u. Gerechtigkeit (Zeit f. Rechtsphilosophie II) (1919), p. 177.

Autorité et validité

Bien que les développements précédents ne doivent pas laisser de doute sur le fait que, selon nous, seul le droit positif a une autorité axiologique et une validité axiologique (Geltung), il convient de préciser ces deux termes, parce qu'ils peuvent prêter à confusion (14).

D'ordinaire, nous autres juristes, nous nous servons du terme validité dans deux acceptions tout-à-fait différentes. Nous disons que telle règle « vaut », entendant par là qu'elle appartient à un système juridique qui a été imposé par les détenteurs du pouvoir et qui, en règle générale, a, sous la pression des sanctions dont elle est assortie, la chance d'application. Ici la validité signifie violence, contrainte imposée par les détenteurs du pouvoir.

Mais le terme a également un sens tout-à-fait différent. Est valable non pas ce qui est imposé par la contrainte, mais ce qui a une valeur . Une vérité mathématique « vaut » du seul fait qu'elle est une vérité, et que la vérité constitue une valeur. La loi morale «vaut», et ce de manière absolue, non point parce qu'elle est imposée par une contrainte quelconque, mais parce qu'elle constitue un principe suprême, l'expression de la liberté intérieure, sans laquelle le bien suprême, la liberté comme valeur suprême de la vie n'est pas concevable. Elle est valable même à l'encontre de toutes les normes sociales, morales protocolaires, religieuses et politiques consacrées, à l'encontre de tout pouvoir.

On doit dire la même chose du terme «autorité». Une règle de droit positif a une autorité, parce qu'elle appartient au système de règles de droit que les détenteurs du pouvoir imposent par la contrainte, par leur force matérielle. C'est là l'un des sens du mot « autorité ». Mais il y en a un autre qui découle de l'appréciation axiologique de la règle. Je soutiens par exemple que telle règle est injuste ou que le système juridique tout entier est injuste parce qu'il écrase la liberté des gouvernés, parce qu'il est l'expression de l'exploitation des gouvernés par les gouvernants. Et je le soutiens, en jugeant d'un point de vue axiologique le système juridique, en le référant à l'idée de la justice, et en concluant que ce système n'a pas d'autorité, parce qu'il incarne une valeur négative. Ce jugement, en tant que raison pure ne supprime pas les faits. Le droit injuste ne cesse pas d'être valable, en conservant sa force en tant que violence d'Etat. Mais la revendication de l'abolition de la loi injuste ne cesse pas non plus d'être valable. Sa force véritable, le droit injuste –mais aussi le droit en général-il la tient du pouvoir des gouvernants, non pas de l'idée de la justice. Mais c'est d'elle, et d'elle seule, qu'il tient son autorité axiologique.

Et c'est précisément sur cette autorité axiologique que se fonde la volonté de ceux qui subissent l'injustice d'abolir le droit injuste et de le remplacer par un

14) Al Graf zu Dohna, Kernprobleme d. Rechtsphilosophie (1959) p. 45.

droit plus valable, plus juste, par un droit qui, tout en n'étant juste que de manière toujours relative, participe néanmoins davantage à l'idée de la justice et à sa forme plus spécifique, l'idée du droit positif, du droit de chaque société politique.

Le légal et le juste

Par tout ce que nous avons exposé jusqu'ici, est à mon sens résolue une question qui nous préoccupe depuis l'époque du Criton platonicien, celle de l'identité du légal et du juste.

Il est opportun que celui qui veut définir la notion de « juste », commence par souligner la différence du « juste » et du « légal », de ce qui, selon chacun, convient de prévaloir dans les rapports des hommes, et de ce qui est imposé par la violence de l'Etat. L'opinion au sujet de ce qui est juste, peut être différente pour chacun ; en d'autres termes est considéré comme juste un grand nombre de choses ; le légal est « un » : le sens concret de la loi. Si le grand nombre réglait la vie de la société, il y aurait le chaos. Il faut que l'agent régulateur soit un, la loi civile, afin que le chaos soit évité, afin qu'il y ait sécurité des échanges.

Mais cet agent régulateur unique s'exprime nécessairement avec des notions générales, avec des règles générales, et de ce fait il est toujours partiellement injuste.

Le juste et le légal sont toujours différents. Mais tandis que le légal peut être également injuste, c'est néanmoins lui qui doit être valable, c'est à lui que tous doivent être soumis, car autrement, le fonctionnement régulier de la vie sociale est impossible. Et tel est le but final. Par conséquent doit être valable le légal, c'est-à-dire le droit relativement injuste. Doit être valable le « droit positif » - et c'est à celui-ci que Socrate fit don de sa vie- sauf que le droit positif doit être aussi proche que possible du droit « juste » et participer au droit « juste », au degré le plus élevé possible, puisqu'il est acquis qu'il ne peut coïncider avec lui (15).

Structure téléologique du droit positif

L'exposé effectué jusqu'ici fait ressortir la structure téléologique de tout le système du sens de l'acte en général, à partir du niveau de l'idée de la liberté jusqu'au dernier acte individuel, lequel doit réaliser, toujours de manière relative, cette idée, telle qu'elle est notamment spécifiée par l'échelle des sens de plus en plus spécifiques, qui la spécifient, et finalement l'individualisent.

15) Dabin, Théorie générale du droit (1969) p. 373.

Cette échelle a un caractère absolu jusqu'au degré auquel se situe l'idée de la justice, alors que tous les autres degrés plus spécifiques qui la spécifient jusqu'à l'acte individuel, ont un caractère seulement relatif, c'est-à-dire constituent des réalisations de valeur relative, qui peuvent se modifier au cours du temps. Le droit positif chaque fois en vigueur, est une telle réalisation de valeur relative.

La téléologie est un mode de pensée que je considère comme nécessaire dans tout le monde de l'acte pratique, mais qui acquiert sa forme la plus parfaite dans le droit. Le droit se structure de manière téléologique. La structure graduée des règles de droit, la structure graduée des institutions de l'Etat sont des expressions de la téléologie. Elles constituent la spécification nécessaire pour que le « devoir être » de l'action soit associé à l'acte individuel de chacun. L'interprétation du droit est également téléologique, non pas parce que la téléologie est une méthode simplement adéquate pour mieux comprendre les significations de ce droit, pour combler les lacunes du système, ou pour en lever les contradictions, mais parce que la téléologie existe de façon immanente partout où, pour comprendre un acte, nous devons connaître l'objectif auquel il tend. C'est par là que nous jugeons de sa valeur positive ou négative. Par conséquent, cette méthode est valable là où l'objet de la recherche est constitué par les actes de l'homme, c'est-à-dire l'histoire tout entière, et donc aussi, le droit (16).

Règle primordiale de droit positif

Les significations de l'ensemble des actes qui constituent chaque droit historique sont par conséquent une unité téléologique. Les actes sont tous réductibles à une fin commune, à la réalisation de l'idée de la liberté sociale dans un temps et dans un espace limités. Ils sont conçus comme des moyens de cet objectif. Cet objectif a la forme d'une règle qui incarne la forme spécifique de la réalisation de l'idée dans une société politique donnée, règle qui pour cette raison possède une autorité, et s'avère justifiée. Chaque système juridique a, à son sommet, une telle norme fondamentale ou primordiale (Grundnorm), qui lui donne son autorité et son unité.

Il est superflu de souligner que cette règle a, elle aussi, une autorité relative, car elle n'est pas la réalisation idéale de l'idée, mais sa réalisation relative telle que la permettent des causes sociales variées.

La norme primordiale de chaque droit positif n'est pas une forme pure, mais une spécification pourvue d'une certaine matière conceptuelle, une règle de fond qui se réfère à une certaine idée, laquelle se réfère à son tour à l'idée de la justice ou de la liberté sociale, qui constitue enfin un modus de l'idée suprême de la liberté.

16) Batiffol, Problèmes de base de philosophie du droit (1979) pp. 12, 137, 293, 469.
Larenz, Nethodenleher d. Rechtswissenschaft (1969) pp. 34-311.

Chaque ensemble de règles de droit, chaque Etat est fondé sur une telle norme primordiale. Par la suite, ces règles primordiales sont spécifiées de manière graduelle, dans les règles générales de droit, et ces dernières sont spécifiées dans les règles plus spéciales, qui constituent, avec les précédentes, le système de règles de droit positif, pour aboutir au fait juridique le plus spécifique, à tous les actes concrets qui constituent la société de pouvoir politique (17).

Les ensembles de règles constituent des actes sociaux, avec un contenu déontologique, et ont un intérêt seulement par leur signification. Cela est valable pour toutes les règles qui spécifient la norme primordiale, laquelle est l'hypothèse nécessaire de chaque acte de droit, de chaque « devoir être » juridique, plus général ou plus particulier. Cela est naturellement aussi valable pour tous les actes individuels, qu'il s'agisse d'actes juridiques ou d'actes délictueux.

Ainsi, en partant de l'idée suprême de la liberté, nous atteignons l'acte individuel ; et inversement, en partant de l'acte individuel nous remontons téléologiquement à la règle primordiale du système, et par elle, en passant à travers les sens de valeur relative de la société politique, puis à travers la norme plus générale de la société exerçant le pouvoir, à l'idée de la liberté sociale, c'est-à-dire de la justice, et enfin au premier principe absolu, et au but absolu de la vie de l'homme, la liberté.

C'est ainsi que s'accomplit parallèlement la spécification des devoirs et des valeurs, du devoir suprême jusqu'au devoir qui est incorporé dans l'acte de droit individuel (18).

Réfutation de méthodes opposées

Considérant ce qui précède, à savoir la définition du droit positif, son association avec la valeur de la société politique, de la société de pouvoir, et au-delà de l'idée de la liberté, nous pouvons vérifier l'exactitude de la méthode que nous adoptons pour connaître le monde mixte, c'est-à-dire les phénomènes historiques et sociaux, et notamment le droit positif.

---

17) D'habitude, la hiérarchie des organes de l'Etat et des règles de droits que ces organes émettent, coincident ; c'est le problème qui a été développé par la Stufenbautheorie de Ad. Merkl Allgemeines Verwaltungsrecht (1927) surtout p. 157.

18) J'évite de parler dans cet essai de l'idée du droit, parce que ce terme donne lieu à des malentendus. Je parle de justice ou de l'idée de liberté sociale, en évitant de parler de l'idée de droit. De même, je parle de la valeur relative de droit positif. C'est la valeur à laquelle se refère tout droit positif et par conséquent toute règle fondamentale de chaque système de droit positif. Cette valeur relative du droit positif se rapporte à l'idée de la justice, et sa relativité dépend de la mesure de sa participation (methexis) à l'idée de la justice. Les raisons de la relativité de la valeur de droit positif sont expliquées « in infra ».

Si l'objet que nous cherchons est un phénomène sensible situé dans le temps et l'espace, alors je crois que pour sa connaissance,la Critique de la raison pure a fourni les bases de la méthode correcte, avec les formes, les conceptions et les catégories. Mais lorsque l'objet est intelligible, et qu'il n'est pas concevable au moyen du nombre et de la figure géométrique, alors il faut examiner si sa conception nécessite une autre méthode. Faut-il une autre méthode, de manière générale, pour la compréhension de la vie de l'homme, c'est-à-dire de l'histoire ? Car partout où il y a acte, se pose aussi le problème de sa signification, de sa valeur.

Nombreux sont ceux qui soutiennent d'abord qu'il n'y a pas d'autre méthode que celle des sciences physiques, c'est-à-dire la méthode causale, d'après laquelle les phénomènes historiques évoluent comme les phénomènes physiques, et que la discussion au sujet de la valeur d'un phénomène historique est une parole creuse, comme le serait la discussion au sujet de la valeur d'un météorite.

La question concernant ce que j'aurais dû faire, ce qui est juste, est vaine. Je fais ce que, par l'enchaînement des causes –et par là on entend les causes ayant précédé dans le temps, les causes extérieures– j'étais destiné à faire. Et lorsque je crois que c'est moi qui agis, c'est une erreur, car nous faisons tous ce que des lois sociales inaltérables nous obligent de faire. Le « devoir être » n'est qu'une impression subjective erronée de ce qui est nécessaire.

Cette conception fondamentalement sensualiste comporte des variantes. On soutient que la causalité est différente dans le domaine des phénomènes historiques, qu'une donnée sensible précise qui concerne la survie matérielle de l'homme, et plus précisément l'organisation de l'économie de la société, est la force décisive qui détermine de manière absolue l'évolution de la société, et donc, celle de la vie de l'homme. Il s'agit d'une espèce particulière de causalisme qui est focalisée en la donnée matérielle par excellence de la vie sociale, l'économie.

Troisièmement, nous avons une méthode qui, tout en considérant l'organisation de l'économie (exploitation des moyens de production), comme un mobile (causal) fondamental de l'évolution sociale, admet aussi en tant que causes conjointes secondaires une foule d'autres facteurs qui codéterminent la marche de la vie sociale.

Quatrièmement, nous avons la méthode qui n'omet pas d'inclure dans ces causes conjointes secondaires, l'élément de l'influence que peut avoir la personnalité humaine, la volonté formée par la pensée libre. En tout cas, toutes ces causes conjointes se meuvent dans le vaste cadre que détermine la forme de propriété des moyens de production chaque fois en vigueur, selon les uns de manière telle qu'elles modifient réellement le cours des choses, selon les autres, uniquement pour retarder ou accélérer celui-ci. A cette dernière variante je n'ai trouvé nulle

explication satisfaisante. Car, ou bien il y a une causalité dominante, et dans ce cas c'est elle qui détermine aussi la cadence temporelle de l'évolution, du changement, ou bien il n'y a pas de causalité dominante, c'est-à-dire absolue, et dans ce cas nous pénétrons dans le domaine de la liberté relative, et nous sommes appelés à en désigner la source. Si cette source est une psyché uniquement déterminée par des causes extérieures, ou plus précisément psycho-physiques, c'est-a-dire sensibles, incapables de concevoir des sens absolus, en d'autres termes, des sens qui ne se rencontrent pas dans le monde sensible ou historique, c'est-à-dire mixte, alors il n'y a pas de liberté, même relative. C'est de la réponse donnée sur ce point précis, que dépend la position du chercheur face à l'histoire, la société et le droit. Si par conséquent la réponse est négative, alors l'axiologie est de nouveau dépourvue de sens. Car même si chaque époque ou chaque classe a ses valeurs –et cela est un fait–, ou bien nous devons admettre que nous disposons d'une mesure de comparaison pour apprécier chaque valeur, ou bien chacune d'entre elles vaut ou ne vaut pas autant que toute autre. Pourquoi, par exemple, les valeurs qui sont l'étendard des classes progressistes (ce mot est déjà un jugement axiologique) seraient-elles meilleures que les autres ? Serait-ce parce que le critère ultime est le bonheur matériel brut ? Mais sur quoi se fonde la valeur de l'eudémonisme ? Serait-ce lui qui est érigé inconsciemment en valeur absolue, précisément par ceux qui nient les valeurs absolues ?

En prenant pour bases ces doctrines sensualistes, la question de savoir ce que doit être le droit est dépourvue de sens. Chaque système de droit positif est le produit nécessaire de certaines circonstances sociales que la volonté humaine ne peut influencer ou, selon une version, n'influencera que rarement et dans une mesure infime. Il exprime les intérêts organisés des détenteurs du pouvoir, intérêts qui sont également engendrés dans le temps par une causalité et contre lesquels les hommes sont dans l'impossibilité de réagir, car tout est finalement déterminé par la loi de la causalité.

Mais tandis que la question concernant l'ensemble du système d'un droit positif est dépourvue de sens, la connaissance des règles particulières du système se conçoit de manière déontologique, et notamment, d'après une version que nous considérons comme juste, de manière téléologique, les règles plus spéciales étant conçues comme des moyens pour la réalisation des règles plus générales. C'est ainsi, de manière téléologique, que l'on parvient à la règle primordiale, celle qui dicte que « ceci est le droit en vigueur ». Cependant, il est interdit à la déontologie ou à la téléologie d'aller au-delà, car le système dans son ensemble est déterminé par la nécessité. Il n'est susceptible ni d'être jugé d'après sa valeur, ni d'être fondé. Il s'appuie sur une hypothèse pure, sans contenu, qui transforme la violence, chaque fois dominante, en droit.

Mais pourquoi, alors que s'agissant de l'interprétation de chaque règle de droit, nous pouvons nous demander dans quel but celle-ci fut édictée, afin de lui faire

produire ses effets à l'intérieur du champ d'application voulu par le législateur, ne pouvons-nous pas poser la même question quand il s'agit de l'ensemble des règles ? Pourquoi ne pouvons-nous pas juger, apprécier de façon axiologique le système, et dire qu'il est injuste, parce qu'il est le fruit d'un pouvoir intéressé ? Et pourquoi, si nous avons la possibilité de juger ainsi le pouvoir injuste, n'avons-nous pas la possibilité de rechercher l'instauration d'un pouvoir plus juste, d'un droit qui participe davantage à l'idée de la justice ? Mais avec quel critère allons-nous définir le droit plus juste ? Est-ce avec un critère intéressé qui nous est propre ou avec une valeur qui transcende tous les intérêts et les objectifs particuliers ? (19).

L'idée comme principe de sélection

Cela dit, je crois que nous pouvons mettre en lumière deux caractéristiques principales de la méthode par laquelle nous concevons, quant à nous, les phénomènes historiques et sociaux, et par conséquent aussi le droit.

Quand nous considérons l'histoire, nous avons face à nous un devenir « hétérogène et continu » de la vie sociale, ou plus généralement historique. A l'intérieur de ce devenir, il faut distinguer les phénomènes qui ont un sens concret commun, et les réduire à celui-ci, en sorte qu'ils constituent une unité logique. En appliquant cette méthode, nous distinguons de cet « hétérogène continu » les actes, et par conséquent les règles (lesquelles ne sont que des actes d'établissement ou d'application de règles), qui visent à la réglementation des relations sociales, par la contrainte physique, une réglementation qui devrait être un ordre protégeant la liberté et l'épanouissement de chacun et garantissant le développement normal des relations sociales, mais qui, à l'opposé, peut ne pas correspondre à ce « devoir être ». En d'autres termes, l'ensemble de ces actes (et de ces règles) peut avoir une valeur positive ou négative, et être un droit juste ou non juste. Et le trait commun de ceux-ci est qu'ils devraient se référer de manière positive à ce sens commun que nous appelons droit. Ce sens n'est donc pas quelque entité mythique, mais un principe méthodologique et, pour utiliser le terme platonicien, une idée par laquelle peut être fait le choix, au sein de l'«infini continu» de la vie historique, des sens qui seront objet de notre recherche et de notre jugement. Un seul moyen de choix est possible. Nous choisissons ce qui devrait viser à la finalité du droit, qui devrait se référer de manière positive à l'idée de la justice.

---

19) Archives de philosophie du droit, X, (1965), article de Vincent p. 65.
De même, XII (1967) article de Poulantzas, p. 145, et Varga, p. 189.
Lukacs, Histoire et conscience de classes, pp. 276-294.
Eug. Pasukanin, la théorie générale du droit et le marxisme (1969).
N. Reich, Marxistische Rechtstheorie (Série Recht u. Staat) N°. 420/21.
H. Lefebvre, Théorie Marxiste de Hegel à Mao (1976).

En distinguant ce matériel sélectionné dans le contenu hétérogène de l'histoire, nous parvenons à sa définition.

L'idée comme mesure de jugement axiologique du droit

Jusqu'ici, nous avons utilisé l'idée du droit d'une façon méthodologique, en tant que critère de choix des faits historiques (actes et règles), qui relèvent de la notion de droit. Mais l'idée a aussi une autre utilité : permettre de juger quel est, dans les circonstances sociales chaque fois dominantes, le droit positif le plus juste, auquel cas l'idée est érigée en « fin », en but auquel chaque droit, en considération de l'ensemble des autres données sociales existantes, devrait tendre. Car il n'y a pas un droit positif juste pour tous les pays et pour tous les temps. Si nous supposons une ligne droite qui ne cesse d'être tracée et un point constant, la droite qui reliera chaque point de cette ligne en train d'être tracée avec le point constant sera chaque fois différente. Différents sont les modes ou les règles qui, dans chaque cas, réalisent plus pleinement le but constant. Et, pour parler maintenant de façon plus précise, les lignes reliant le cours évolutif de l'histoire avec la « fin » ne sont même pas tracées d'un seul trait. Elles sont constituées par une échelle de buts de plus en plus spécifiques, qui diffèrent entre eux, mais qui, finalement, convergent tous vers le but suprême unique.

Tout ce système que je suis en train de décrire, ne constitue pas une construction d'un deuxième univers composé de fantômes. Il ne constitue que la forme téléologique nécessaire de la pensée, qui, après avoir défini la notion d'un phénomène social tel que le droit positif, cherche à savoir comment celui-ci doit évoluer, afin de correspondre chaque fois à l'idée. Il constitue une forme de « raison » dont l'utilité est évidente chaque fois que nous pensons « de lege ferenda », chaque fois que l'homme cherche à modifier le droit selon ses intentions, ses intérêts ou son idéologie. Alors nous nous demandons nécessairement quelle thèse, parmi celles qui sont soutenues, est la plus juste, et alors, la pensée libre de celui qui connaît, a le droit de juger quel « devoir être » il est plus juste de réaliser, même si d'autres facteurs plus puissants en annulent la réalisation. Or, pour se prononcer, pour juger de ce qui est juste, il faut un critère constant, celui que nous avons appelé idée. Mais pour devenir un tel critère, l'idée du droit doit avoir un certain contenu, dont la réalisation, même si elle n'est toujours que relative, guidera celui qui pense « de lege Ferenda », c'est-à-dire d'une façon déontologique et téléologique.

Mais celui qui admet qu'il peut juger justement, suppose nécessairement qu'il est libre de juger justement, que sa pensée possède une autonomie au moins relative, et qu'elle ne se conduit pas selon une ligne qui lui est dictée, en restant absolument asservie à d'autres précédents. Elle ne se conduit pas comme la nature

inorganique, ni même comme la nature organique animale, qui, même si elle était pourvue de pensée, manquerait d'autonomie, auquel cas il serait absolument indifférent que tel jugement de raison –quelle qu'en fût la valeur– estimât que ceci est juste et cela ne l'est pas.

Il n'y a par conséquent de sens à parler « de lege ferenda » que si notre jugement possède une autonomie, que s'il est libre. La première condition de cette pensée et de toute autre fonction cognitive, est un élément de liberté. Sa valeur est en proportion de la liberté qui lui est inhérente. Mais ce qui est valable pour la pensée est nécessairement valable pour les actes qui sont des produits de la pensée. La liberté est, par conséquent, une hypothèse fondamentale de la pensée et de l'action, de toute manifestation de la vie humaine. Ce qui distingue donc l'homme des pierres, des plantes et des animaux, c'est la liberté, ou plus précisément la plus grande liberté possible. Tel est le but final de l'homme : l'accroissement de sa liberté, laquelle s'oppose fatalement à la nécessité qui domine absolument dans le monde de la nature, au sens que revêt notamment la nécessité dans la physique contemporaine. L'homme, qui appartient au monde « mixte », (c'est-à-dire à cette partie du monde où par la nature même, et dans la nature même naît, en même temps que la possibilité d'abstraction conceptuelle et de formation de concepts qui deviennent la cause ou plutôt une cause conjointe de l'action, l'action relativement autonome des être humains), cet homme peut, dans l'action raisonnée, comme dans la vie théorique, être aussi déterminé par l'idée de liberté, et par toutes les idées qui la spécifient.

Cette méthode présente trois avantages. Elle distingue, grâce au système des valeurs, parmi l'ensemble des phénomènes sociaux, ceux qui peuvent être considérés comme relevant de la notion de droit positif. Elle détermine aussi d'une part la méthode de l'ordonnancement téléologique systématique de ces phénomènes, et d'autre part la place du droit dans l'ensemble des phénomènes sociaux. Enfin, elle fournit le seul critère axiologique possible, pour apprécier d'une part la qualité de chaque droit, et d'autre part les révisions de celui-ci, qui s'imposent chaque fois conformément aux autres données sociales.

En partant ex factis, il est logique de définir le droit comme un ensemble organique de règles, qui régissent certaines relations humaines, dans une société donnée, et qui sont posées par un pouvoir, le pouvoir politique, et imposées de manière contraignante par des sanctions ; alors que l'Etat est l'ensemble des actes porteurs de ces règles et de toutes leurs applications individuelles.

Cette définition est exacte, mais incomplète. Elle laisse sans réponse les questions suivantes, lesquelles, dans la mesure où nous partons d'un point de vue empirique, demeurent irrésolues :

Pourquoi dois-je me soumettre à l'impératif du droit d'un Etat ? Est-ce parce que cela est imposé par la force ? Et pourquoi dois-je accepter la force ? Pourquoi, au lieu de me soumettre, ne pas lutter pour abolir la force ? Et quand je voudrai l'abolir et imposer ma propre force, pourquoi le ferai-je et quel nouveau droit vais-je imposer ? Par quels critères serai-je guidé dans mon effort d'abolir quelque chose de meilleur ? Au moyen de quel critère trouverai-je le meilleur ?

Toutes ces questions n'auraient pas de sens si tout, dans la vie sociale, se déroulait selon des lois implacables, comme c'est le cas pour tout ce qui arrive dans le monde physique. Nul ne blâme l'explosion d'un volcan ou un phénomène sismique. Ces phénomènes arrivent parce qu'ils obéissent à certaines lois. Mais le problème se pose de façon différente là, où parmi les causes conjointes de l'évolution des faits historiques, figure aussi la liberté de la pensée et de la volonté de l'homme, et lorsque, grâce à elle, peut être recherché le meilleur, c'est-à-dire ce qui a plus de valeur, en d'autres termes, ce qui participe plus à l'idée. Si, par conséquent, on admet ce principe de la liberté relative de l'homme, alors apparaît automatiquement la nécessité du jugement axiologique de ses actes, du jugement axiologique du droit. S'agissant du droit existant, nous voulons qu'il demeure en vigueur parce qu'il est jugé positivement comme étant meilleur, ou bien nous voulons qu'il soit aboli parce qu'il est jugé négativement. Quel est donc chaque fois le « devoir être » ? Même si, comme on dit, chaque ordre social a son propre « devoir être », lequel parmi eux est le « devoir être » juste pour lequel l'homme libre doit combattre ? Nous ne pouvons en aucune façon échapper à la nécessité de l'axiologie du droit, tant que nous admettons la liberté relative de l'homme comme cause conjointe du cours de l'histoire. Nous n'évitons l'axiologie que lorsque nous soutenons explicitement que les affaires de la société humaine se déroulent absolument, et sans réserve, selon les lois naturelles, à la manière des éléments de la nature.

Mais si nous ne nions pas absolument la nature, alors nous sommes fatalement conduits à la méthode que nous avons précédemment suivie. J'irais jusqu'à dire que ceux-là mêmes qui nient la liberté, ont déjà, par ce jugement, admis leur liberté. Car ils ont déjà formulé une pensée qu'ils considèrent eux-mêmes justes, parce qu'elle est absolument libre, et ont ainsi nié eux-mêmes leur thèse.

Je veux croire que, par les développements précédents, nous conférons une certaine profondeur à la définition du droit, qui nous donne simplement tout ce qui est apparent, un ensemble de règles qui régissent la vie en commun des hommes, et qui sont imposées au moyen de la contrainte par l'Etat. Nous en justifions l'existence. Nous expliquons pourquoi il doit y avoir des règles de droit, pourquoi ces règles doivent régir les actes de la vie sociale, pourquoi cette réglementation doit être faite par un pouvoir social, et surtout vers quelle direction et avec quels critères cette réglementation doit se faire, enfin avec quels

critères ces règles doivent être renouvelées, afin que leur existence et leur évolution soient justifiées. Car la vie sociale se meut, elle se modifie et les règles la régissant doivent également être modifiées. Enfin, par ces développements, nous expliquons pourquoi le droit positif, qui a toujours une valeur relative, pour les raisons que nous avons soulignées, alors qu'il ne s'identifie jamais, ni ne peut, ni ne doit s'identifier au droit absolument juste, doit néanmoins, pour être juste, participer à la justesse, à la valeur du droit juste. De même qu'il n'y a pas un droit positif absolument juste, de même un droit absolument injuste n'est pas concevable. Les droits positifs relativement justes comprennent en principe les règles d'après lesquelles s'effectue leur évolution. Lorsque de telles règles permettant leur amélioration, et lorsque la réalisation d'une plus grande participation au droit juste font défaut, alors la contrainte, la violence n'ont pas de justification morale. La désobéissance, la résistance aux impératifs de la loi sont un droit de l'homme libre.

Ainsi qu'il ressort de ce que nous avons dit, la définition statique devient dynamique et comporte la justification de la modification, qui est un élément inséparable de chaque phénomène de l'histoire, tel que le droit, lequel n'a qu'une valeur toujours relative parce qu'il est et doit être un droit positif (20).

Ex facto oritur factum

Le principe d'après lequel **ex facto oritur jus** est soutenu habituellement dans l'intention de détacher le droit de toute vision déontologique, de tout sens situé en dehors de la réalité sociale. Assurément **ex facto oritur jus.** Parfois quelque chose qui n'était pas "jus" surgit de la réalité sociale et devient "jus." C'est la normative Kraft des Faktischen de Jellinek (21). Cependant, il convient d'examiner si dans le "factum", ou plutôt parmi les nombreux "facta", d'où le "jus oritur", n'est pas également comprise la volonté relativement libre, c'est-à-dire celle qui est déterminé même relativement par l'idée, car s'il en est ainsi il faudra donner un autre sens à la devise précitée. Dans ce cas, il faut examiner si le factum de la devise en question ne comporte pas également le postulat d'une plus grande justice sociale qui, comme nous allons le développer, s'identifie à ce que nous avons nommé le droit juste. Car si parmi les facteurs qui concourent à la formation du droit positif chaque fois en vigueur, est également compris ce postulat, sous une forme abstraite ou concrète, alors la déontologie relative au droit n'est pas sans rapport

---

20) Binder, Philosophie d. Rechts (1925) p. 255
Larenz, Methodenlehre d. Rechtswissenschaft (1969) p. 97.

21) Cette fameuse phrase de Jellinek exprime d'une façon caractéristique l'époque du positivisme juridique, lorsque la science juridique avait coupé tout lien avec la philosophie et l'histoire et s'était transformée en une simple technique qui ne voulait pas chercher les raisons de la validité d'une règle de droit, parce qu'elle se contentait du fait que cette règle était imposée par l'Etat, toute autre considération étant exclue.

avec l'ontologie du droit positif. Puisque le droit positif se modifie et qu'à cette modification contribue aussi le postulat d'une plus grande justice sociale, c'est-à-dire d'un droit positif plus juste, quel est donc le critère de ce qui est plus ou moins juste, de la plus grande ou moins grande justice sociale ? Existe-t-il un critère constant, une mesure constante par laquelle nous pouvons mesurer le plus et le moins, le droit plus valable ou moins valable ? Mais même si nous supposons momentanément qu'il n'existe pas un tel critère absolu, général, y a-t-il un critère constant pour chaque lieu et chaque temps différents ? D'où surgit naturellement la question : ne sommes-nous pas fondés de juger quel lieu et quel temps ont le critère le plus juste ? Or, si nous sommes fondés de le faire, nous sommes obligés d'accepter aussi un critère suprême par rapport à tous les critères historiques, une mesure de toutes les mesures.

Si par ailleurs tout ce que nous avons dit n'est pas fondé, alors il n'y a pas de sens à parler d'une justice sociale plus ou moins grande, comme il n'y a pas de sens à parler d'un phénomène social plus ou moins valable. Alors le droit effectif est ce qui est, ou, pour parler à la manière de Protogoras, ce qui paraît être. Et ne paraissent que les phénomènes naturels. Le droit est alors semblable à un phénomène naturel, et il doit être examiné seulement d'après les lois qui régissent le monde de la nature. La déontologie au sujet du droit n'est pas de ce monde. La seule manière de considérer le droit est celle qui est propre aux sciences physiques.

Si ce point de vue est juste, alors le droit est ce qui est appelé chaque fois ainsi, ou qui est appelé droit pour le grand nombre, ou qui est imposé comme droit par le petit nombre au moyen de la violence. Il n'y a pas de droit juste et non juste. La force normative du fait le rend une force de loi. Le droit est tout ce qui est imposé en tant que règle de conduite sociale par n'importe quelle force sociale, sans qu'on puisse parler de justice ou d'injustice, sans qu'on puisse de manière générale prononcer un jugement axiologique sur le droit, car le jugement axiologique suppose un critère de valeur constant, et un tel critère est, de ce point de vue, impensable. Ainsi, **ex facto non oritur jus, sed factum** ; factum qu'impose la violence chaque fois dominante, et qui, en dépit de tout cela n'est pas mauvais, de même qu'aucun phénomène physique n'est mauvais : simplement il existe ou n'existe pas.

Cependant, la violence est un phénomène social plus général. Quelle violence est loi et quelle violence ne l'est pas ? Est-ce celle qui est plus durable, celle qui est dominante ? Ou bien celle qui garantit l'ordre ? Mais quel ordre ? Or, à travers ces deux dernières questions se glisse déjà un jugement axiologique, et le jugement axiologique suppose un critère axiologique constant, ce qui n'est pas admissible pour celui qui suit la voie que nous avons tracée. Mais ainsi, nous aboutissons à une impasse.

Peut-être verra-t-on une issue dans la proposition « que le droit est la violence seulement de l'Etat », déplaçant ainsi la difficulté du problème de la notion du droit à la notion de l'Etat. Car comment se définit l'Etat ? Il n'est qu'une violence organisée, plus parfaitement organisée à des époques plus avancées qu'à d'autres. Au cours du devenir historique, le centre de gravité de la violence peut se déplacer d'un groupe à un autre, et ainsi, le moment auquel la violence devient étatique et se transforme en droit, peut être indéterminé. Nous aboutissons de la sorte à une distinction purement empirique, mais bien souvent imprécise, entre l'Etat et le non-Etat, et par conséquent, entre le droit et le non-droit. Et cela ne serait pas scientifiquement défectueux, car dans la réalité historique, les choses se présentent justement sous cet aspect imprécis, dès que nous répudions de notre méthode de pensée le droit de reconnaître un critère axiologique constant, conformément auquel nous pourrons reconnaître le droit du non-droit et l'Etat du non-Etat.

Méthodologie du droit et politique

Mais tandis que nous refusons l'existence de critères axiologiques constants, nous ne parlons pas moins d'une réglementation plus progressiste des rapports juridiques, en vue de satisfaire la classe sociale qui est victime de l'injustice, et que nous opposons à la classe de ceux qui commettent l'injustice, qui sont conservateurs ou réactionnaires. Une telle position est parfaitement légitime ; à cette différence près qu'elle suppose tacitement l'existence d'un critère axiologique, conformément auquel une solution est meilleure qu'une autre. Or si ce critère axiologique est simplement relatif et historiquement déterminé, il n'a, une fois encore, aucun poids, à moins que ce critère axiologique relatif ne puisse être comparé, par une appréciation axiologique, à d'autres critères également de valeur relative, auquel cas nous admettrons à la fin, obligatoirement, la nécessité logique d'un critère objectif. Car dire que tel droit est le meilleur pour notre pays et pour notre temps est une proposition que nous devons prouver d'une certaine manière, au moyen d'une comparaison avec d'autres possibilités et d'un jugement axiologique. A moins que nous ne disions que ce droit est celui qui est imposé par une nécessité inéluctable, alors il n'est ni meilleur, ni pire, simplement il est.

Le fait qu'il arrive que les partis politiques considérés comme les plus progressistes associent leurs thèses politiques aux thèses scientifiques du marxisme plus ou moins orthodoxe, a créé l'impression qu'il en va de même avec les partis politiques opposés et qu'ils ont eux aussi des thèses liées à la théorie des idées de Platon –ce qui les fait appeler idéalistes–, ou aux diverses théories néo-Kantiennes qui ont de nombreux points communs avec la pensée platonicienne. Ainsi fut baptisé idéalisme la doctrine des forces réactionnaires ou conservatrices, c'est-à-dire la doctrine qui vise à la conservation et en tout cas aux objectifs politiques des forces politiques conservatrices.

Je ne m'arrêterai pas au fait que les forces conservatrices, celles qui existent dans les pays démocratiques, sont totalement dépourvues d'idéologie.

Elles sont tout aussi eudémonistes que les forces adverses, tout aussi sensualistes et nullement idéalistes. Mais le développement de cette idée me ferait sortir de la question spéciale dont je traite dans cet essai.

Cependant, afin de préciser les conceptions du présent essai à l'égard de ce problème, je veux souligner, à l'intention de ceux qui ne l'ont pas compris d'après mon texte, que la méthode que j'utilise pour considérer le droit ne nie nullement que la propriété des moyens de production, et plus généralement la structure économique de la société, puissent être dans certains pays, dans le passé, dans le présent, mais aussi dans l'avenir, une cause qui influe sur l'évolution des sociétés et la génèse des règles de droit. Les partisans des idées politiques plus progressistes peuvent parfaitement aboutir aux conclusions qu'ils désirent au moyen de la méthode que nous proposons, à condition de démontrer historiquement leur point de vue, par la même méthode historique que Max Weber employa dans la Sociologie de la Religion pour les réfuter.

Avec la méthode que nous suivons, deux choses sont exclues : que l'on puisse considérer comme droit investi d'une « autorité » axiologique un droit qui ne participe même pas de manière relative à l'idée du droit positif, en associant la justice et la sécurité des échanges, idée de valeur relative qui se réfère néanmoins elle aussi à l'idée absolue de la liberté sociale, c'est-à-dire de la justice. En d'autres termes, la violence nue n'est pas contenue dans la notion de droit positif, même si elle s'applique et s'impose. Notre méthode exclut également la thèse selon laquelle la conscience humaine est absolument prisonnière des causes extérieures qui la déterminent, qu'elle n'a aucune autonomie d'action et qu'elle n'a pas notamment la force d'être aussi influencée par les idées que la pensée de l'homme peut concevoir.

L'homme n'est ni un être absolument libre, ni un être naturel absolument soumis à la causalité. Il est relativement libre. Il vit dans la nature, mais aussi dans l'histoire.

C'est dans ces limites de la relativité de tous les phénomènes historiques qu'existe aussi le droit positif. Nous ne pouvons en aucune façon dire a priori laquelle des causes conjointes qui l'engendrent est la plus puissante. Notre méthode ne peut nullement exclure la recherche historique, qui viserait à démontrer que le facteur économique fut le mobile principal. Notre méthode ne met pas en cause la recherche historique. Elle se situe en dehors de celle-ci. Mais elle exclut le refus de reconnaître la liberté de la pensée –toujours relative mais toujours existante– comme cause conjointe dans la génèse des phénomènes sociaux. Cependant, alors qu'elle ne met pas en cause la recherche historique,

elle refuse d'ériger les déductions de l'histoire, qui se réfèrent toujours à un temps et un lieu déterminés, en une sorte de loi naturelle spécifique qui serait valable partout et toujours dans toutes les sociétés. Cette conversion constitue une inadmissible « transition » à un autre genre de raisonnement.

Elle exclut également, si des lois économiques absolues régissent la vie sociale, que l'homme ne puisse pas s'affranchir de ces lois, qui le retiennent prisonnier de son destin, tout en pouvant –et ce, sans même être relativement libre, accélérer ou ralentir le cours des choses déterminées selon ces lois.

En conclusion, l'idéalisme, dans ses manifestations variées, n'adhère, de par sa structure, à aucune thèse politique. Mais, il reconnaît la liberté relative de l'homme, et par conséquent sa possibilité de lutter constamment avec des espoirs raisonnables, pour une adaptation de plus en plus complète du droit à l'idée de la justice.

Expérience historique et déterminisme social

Que la lutte des classes pour la possession des moyens de production constitue le mobile exclusif ou décisif du cours de l'histoire, que ce phénomène économique constitue l'infrastructure de celle-ci, tous les autres phénomènes n'étant que des superstructures dont la formation est déterminée par le facteur économique, cette thèse, même si elle correspond à la vérité historique, n'est néanmoins qu'une constatation historique liée à l'espace et au temps, un fait historique et rien de plus.

Depuis l'époque de la Sociologie de la Religion de Max Weber, nous savons que dans plusieurs périodes de l'histoire et dans d'autres lieux, il y a un autre phénomène qui constitue l'infrastructure déterminante de tous les autres, même de l'économie, et qui est la religion.

Cependant, depuis longtemps déjà, et en ce qui concerne les époques et les lieux d'où cette doctrine monolithique fut puisée, il a été admis que le phénomène économique peut habituellement –non pas toujours– exercer une influence importante sur la formation de tous les autres phénomènes sociaux, mais qu'en même temps ces éléments qualifiés d'infrastructure, ces épiphénomènes, exercent eux aussi une influence relative et deviennent des causes conjointes dans la formation du devenir historique.

Mais à partir du moment où est reconnue l'influence, même secondaire, d'autres facteurs, et notamment de l'initiative humaine, nous n'avons plus le droit de parler d'une loi absolue, d'une conception nouvelle de l'histoire, mais tout au plus d'une juste exaltation de l'importance du facteur économique dans la for-

mation du devenir historique, qui est très utile pour le chercheur de l'histoire. Cependant la mesure de l'influence exercée chaque fois par le facteur économique variera, et ce sera l'œuvre de l'historien de déterminer cette mesure à chaque époque et dans chaque lieu. Mais par cette approche concrète, la théorie dite marxiste perd son éclat de doctrine réputée universellement valable et sa séduction politique, et elle se transforme en une amélioration de la recherche historique dans un secteur déterminé, celui de l'économie, lequel avait déjà retenu l'attention d'un grand nombre d'historiens, plusieurs années avant « le Manifeste », sans doute pas avec une telle visée politique.

Quand nous parlons de la lutte des classes et de la dialectique d'évènements qui en découle, nous oublions que si ce terme correspondait à l'ère des premières industries de Manchester, aujourd'hui, il peut être utile en politique mais non plus dans la science. D'une part le caractère fluide des reclassements sociaux, le domaine interposé, sans cesse élargi, d'une troisième classe qui n'est ni prolétarienne ni capitaliste, mais qui tend à devenir plus puissante que les deux autres, et d'autre part l'intervention décisive des Etats démocratiques dans l'organisation des sociétés, –un fait que Marx n'avait pas prévu– ont donné au terme de « classe » un sens tout-à-fait différent, un sens utile à la politique mais non pas à la science.

L'expérience des soixante-dix dernières années a confirmé ce que la sagesse des hommes savait déjà depuis presque vingt-cinq siècles, à savoir qu'il y aura toujours des gouvernants et des gouvernés, non pas parce que les gouvernants sont bons ou mauvais, mais parce que les gouvernés ne peuvent vivre sans gouvernants tant qu'ils ne sont pas des anges ou des incarnations de la raison platonicienne, et que les gouvernants auront toujours soin d'exploiter leur pouvoir, parce que eux non plus ne sont pas des anges ou des « hommes royaux », mais des êtres relativement libres, de même que les gouvernés.

Ce destin de toutes les sociétés humaines trouve un remède, dans la mesure du possible, dans la démocratie, quand les gouvernés deviennent gouvernants, et vice versa, quand, comme il arrive effectivement, le contenu de ce qu'on appelle « classe » deviendra fluide par l'alternance et la précarité permanentes de ces agents, et l'absence de titres héréditaires ; quand, en un mot, la « classe », au moyen de laquelle Marx édifiait son système, s'avérera –comme elle l'est depuis des années– un fantasme théorique qui n'existe plus dans la réalité parce que l'altération de son contenu se fait de plus en plus rapidement.

Par ailleurs, l'exploitation des uns par les autres deviendra de moins en moins importante, de plus en plus limitée, non pas par une intervention de la justice céleste, mais parce que la logique des choses l'impose. Les gouvernants voudront toujours rester au pouvoir, conserver celui-ci, et ils soutiendront que leur pou-

voir est le meilleur possible. En ce sens, ils seront appelés conservateurs. De leur côté, les gouvernés, recherchant l'accès au pouvoir, soutiendront qu'ils exerceront mieux celui-ci, d'une manière différente et plus réussie, et pour cette raison ils seront appelés progressistes.

Mais, je me demande quel rapport peuvent avoir ces vérités –connues depuis l'époque de Platon– avec la réduction d'une constatation historique, limitée dans le temps à une construction théorique rigide telle que le marxisme orthodoxe, érigée en absolu de façon arbitraire.

Je me demande, une fois qu'on admettra n'importe quelle brèche dans cette loi sociale absolue, dotée d'une si grande séduction théorique, une fois qu'on admettra des causes conjointes au devenir historique, une fois qu'on attribuera à la notion de classe sociale le sens qu'elle peut avoir aujourd'hui pour la science, ce qui restera de cette construction, à part une disposition véritablement généreuse pour une vie plus juste, à part un dernier soubresaut de romantisme politique, lequel en effet, même à présent où il a été démenti par la réalité historique des totalitarismes inhumains, émeut encore ou éblouit des hommes excellents qui méritent un meilleur sort.

Le fait de revêtir des dispositions politiques généreuses, et justes en de nombreux points, d'un habit scientifique –méthode découverte par Marx, et réalisée de façon magnifique par lui et certains de ses adeptes– corrobore sans doute les buts politiques visés, mais ne fait pas avancer la science.

Intention du présent essai

Les pensées que j'ai formulées dans cet essai également, et qui présentent de façon plus synthétique ce que j'ai écrit dans mes ouvrages précédents, ont leur base et leur point de départ dans Platon (La République, Politique, Théétète), tel qu'il a été interprété –à mon sens correctement– par les néo-Kantiens les plus éminents du début de notre siècle, à la suite de Kant et de ses interprètes néo-Kantiens, notamment Rikkert et Natorp. Elles ne prétendent pas par conséquent être originales. Mais elles prétendent être conséquentes, et réaliser, dans le domaine du droit, l'unité et la synthèse de diverses théories dont l'unité n'a peut-être pas été constatée jusqu'ici. De plus, elles affrontent de façon plus nette certains malentendus postérieurs, et même récents, relatifs à mes thèses.

Innovation technologique et valeurs humaines

Mahdi ELMANDJRA

En guise de préambule, il y a tout intérêt à préciser très rapidement la relation Science-Technologie. La Technologie est l'enfant de la Science ; mais c'est à travers la technologie que le grand public perçoit la science. Il y a un analphabétisme scientifique assez généralisé à travers le monde, et un semi-analphabétisme technologique. Une minorité infime de gens sont en contact quotidien avec la science, alors que nous sommes tous exposés en permanence aux produits des technologies. C'est pour cela que la technologie est considérée comme « un médiateur entre la science et la vie quotidienne ». Le destin de la technologie est lié à celui de la science.

Qu'est-ce que l'« innovation technologique » ? Une innovation est en général une rupture avec les tendances existantes ; c'est un développement non-linéaire, qui est le produit de l'imagination, de la créativité et de la reconstruction des schémas existants, ou de la construction de nouveaux systèmes.

Personne ne met en doute l'impact de l'innovation technologique sur les valeurs humaines. Là où le désaccord commence, c'est quand il s'agit de décrire comment cet impact se manifeste, comment on peut l'observer, le décrire et le mesurer dans le temps et l'espace. Certains maintiennent qu'il y a un impact

direct des innovations technologiques sur les valeurs humaines avec une dynamique cybernétique par laquelle les valeurs modifiées conditionnent à leur tour les innovations. Pour d'autres, l'impact n'est pas direct, il s'agirait simplement d'effets induits.

On pourrait se demander si l'innovation technologique et les systèmes de valeurs n'ont pas des objectifs opposés. L'innovation, comme son nom l'indique, représente le changement ; alors que les valeurs ont comme fonction principale, la reproduction et le maintien des modes de vie et de styles de comportement. Pour cette dernière tâche, les systèmes de valeurs s'appuient sur les systèmes d'éducation. D'où ce qu'on a appelé dans le Rapport au Club de Rome, ON NE FINIT PAS D'APPRENDRE, « apprentissage de reproduction ».

Les systèmes d'éducation actuels à travers le monde, constituent un frein pour la créativité et un sérieux obstacle pour l'imagination. Sans un « apprentissage innovateur » basé sur la participation et l'anticipation, l'innovation demeurera une chasse gardée d'une petite minorité.

Il ne s'agit pas de détruire les valeurs existantes, mais de lutter contre l'approche statique qui les fige. La pertinence sociale, culturelle, économique, scientifique et technologique des valeurs, dépend de leur dynamisme et de leur capacité d'apporter des solutions aux problèmes de l'heure, et d'anticiper sur ceux qui pointent à l'horizon. Telle était l'une des fonctions principales de l'Ijtihad durant l'ère innovatrice de la civilisation islamique. La « fermeture » de la porte de l'Ijtihad nous a conduits à l'ère du « Taqlid », c'est-à-dire de la reproduction qui laisse peu de place à l'innovation.

On observe aujourd'hui un double retrécissement dans le monde : celui de l'espace et celui du temps. La technologie est en train de se construire son propre sous-espace, autonome de celui de la science.

Ce faisant, la technologie se distancie des valeurs humaines. Dans certains domaines, tels que ceux de l'automation, de l'intelligence artificielle ou des biotechnologies, on trouve aujourd'hui des spécialistés qui maintiennent que dorénavant certaines technologies sont en mesure de « générer » d'autres technologies sans passer par la Science.

Qu'en est-il du facteur temps ? Le temps c'est les enzymes des valeurs humaines. D'après Jean LADRIERE,

> « une perturbation du schème de temporalité doit nécessairement se transmettre à l'ensemble du système culturel, en détruisant les cohérences sur lesquelles celui-ci était établi. C'est en ce sens que la temporalité liée au projet, telle qu'elle fonctionne en fait dans la recherche scientifique et les entreprises technologiques, contribue à la destruction des systèmes culturels traditionnels, qui sont basés sur d'autres formes de temporalité » (1).

Bergson dans L'EVOLUTION CREATIVE associe le temps à l'invention, la création des formes et l'élaboration continue de l'absolument nouveau.

La référence à l'espace et au temps est nécessaire car leur perception est un produit des valeurs, lesquelles sont elles-mêmes conditionnées par l'évolution des notions spatiales et temporelles. L'innovation se situe à l'inter section de cette interaction.

Il y a deux autres concepts qui introduisent une certaine confusion lorsqu'on traite d'un sujet comme celui-ci, ce sont la « neutralité » et l'« universalité » de la science et de la technologie. C'est ici que les valeurs nous éclairent et nous expliquent que si ces concepts sont valables dans l'idéal, ils ne le sont pas dans la réalité vécue. Ilya PRIGOGINE, Prix Nobel de Physique, nous démontre dans son remarquable ouvrage LA NOUVELLE ALLIANCE (2) à quel point la culture et les systèmes de valeurs conditionnent le développement et le contenu des théories scientifiques ainsi que leurs applications technologiques. La science et la technologie ne peuvent pas être totalement neutres car elle sont biaisées par les valeurs socio-culturelles qui les sous-tendent. Voici ce que dit Prigogine :

> « nous pensons qu'il est une autre extraterritorialité à laquelle la science doit renoncer, c'est l'extra-territorialité culturelle. Il est urgent que la science se reconnaisse comme partie intégrante de la culture au sein de laquelle elle se développe » (3).
>
> Il écrit plus loin :
>
> « nous pensons que notre science s'ouvrira à l'universel lorsqu'elle cessera de nier, de se prétendre étrangère aux préoccupations et aux interrogations des sociétés au sein desquelles elle se développe, au moment où elle sera capable enfin d'un dialogue avec la nature, dont elle saura apprécier les multiples enchantements, et avec les hommes de toutes cultures, dont elle saura désormais respecter les questions ».

---

(1) Jean LADRIERE, Les Enjeux de la Rationalité, Paris, (1977)

(2) Gallimard, Paris (1979)

(3) Ibid, p. 23.

C'est tout le problème de l'ethnocentrisme. Un des effets négatifs de l'innovation technologique sur les valeurs a été le renforcement de l'arrogance culturelle. Ceci n'est pas la faute directe de l'innovation technolgoque en soi, mais du fait que celle-ci soit devenue un élément déterminant du système économique, donc un instrument de pouvoir et de domination.

En outre, il est rare que l'innovation technologique se préoccupe des finalités ; elle est obsédée par le « comment ? » et non pas par le « pourquoi ? ». La pertinence sociale n'est pas la préoccupation majeure non plus ; sinon comment expliquer le fait que près de deux-tiers des ressources humaines et financières du secteur scientifique et technologique dans le monde sont consacrés à des fins militaires. Les progrès que nous récoltons au niveau de la vie quotidienne (communication, informatique, aéronautique etc..) ne sont la plupart du temps que des retombées du militaire.

Le problème des valeurs surgit ici d'une manière éclatante et troublante : la justice sociale, la liberté, l'identité culturelle, la diversité culturelle et la dignité humaine, sans être absentes de l'esprit des innovateurs, ne constituent pas néanmoins les déterminants politico-économiques de l'innovation technologique. Il s'agit là d'un problème éthique et déontologique.

C'est aussi un problème d'éducation, car il y a un fossé croissant entre la rapidité avec laquelle l'humanité innove sur le plan technologique, et sa lenteur à innover sur le plan social et culturel.

Les valeurs sont à la fois la source interne et les limites externes de l'innovation technologique. Celle-ci est en fin de compte conditionnée par le modèle de développement des sociétés.

Tout compte fait, l'innovation technologique est une force de progrès car elle s'appuie sur la recherche scientifique, la créativité et l'imagination. La question qui demeure n'est pas du ressort de l'innovation technologique, mais des systèmes de valeurs, c'est celle qui consiste à se demander combien de personnes sur la planète bénéficient de ces innovations dans leur lutte quotidienne pour la survie. Ceci est un problème d'innovation sociale et de réajustement d'une manière dynamique des valeurs humaines comme cela s'est toujours fait lors de mutations majeures au cours de l'histoire de l'humanité.

Pour une revivification de l'Ijtihad

Mohamed Ibrahim EL KETTANI

Religion universelle, capable d'assimiler les peuples les plus divers, l'Islam est un tout organisé : religion, cadre de vie, communauté humaine solidaire, modèle de civilisation.

La Communauté islamique, soumise à la transcendance divine, est unie par les liens du message coranique, message qui constitue le contenu spirituel et moral de l'individu et règle le mode de comportement de chacun au sein de la communauté.

La législation islamique reposait à ses débuts, sur les recommandations contenues dans le Coran et dans les Hadiths. L'expansion de l'Islam, en diverses époques de l'histoire – et dès ses débuts – mit les Musulmans en face de peuples, de cultures et de modes de vie différents. La législation connue à la Mecque et à Médine devait être revue, réadaptée à la lumière des situations nouvelles, inconnues auparavant. Les théologiens devaient entreprendre alors un effort d'adéquation pour conférer au nouveau, au différent, un statut légal, licite, utilisable par la Communauté. C'est l'Ijtihad. Cette opération qui s'appuyait toujours sur le Coran et la Sunna ne devait en aucun cas s'écarter des fondements de la foi.

En vérité, l'Ijtihad était pratiqué par le Prophète lui-même. Il était contenu dans ses actes et dans ses dires. Il l'était aussi par les quatre Califes et par les quatre Imams (Abou Hanifa, Mālik, Al-Shafi'i, Ibn-Hanbal).

C'était là toutefois, un Ijtihad individuel. Les temps modernes, où les transactions, les cultures, les juridictions, l'informatique, appartenant toutes à un modèle de civilisation importé, posent au Musulman le grave problème d'en assimiler ce qui est compatible avec ses valeurs, et en concordence avec sa foi. L'Ijtihad, qui devra être de nouveau entrepris, sera le fait d'assemblées qui auront à connaître des différents problèmes et à statuer d'une manière collégiale.

Quelques réflexions sur l'eau

Mohamed Bahjat AL ATHARI

C'est grâce à l'eau que les groupements humains ont pu se constituer en communautés viables. A la fois source de vie, voie de communications, conditionnant la prospérité et le déclin, l'eau donna naissance aux grandes civilisations. Elle continue de nos jours encore, par sa pénurie dans certaines régions, à susciter notre angoisse.

Le monde arabe est rompu aux problèmes de l'eau depuis très longtemps déjà, la richesse terminologique de sa langue en est témoin. Témoins aussi sont les vestiges du Yemen et des grandes cités abbassides et andalouses : ici des barrages, là des canalisations destinés à couvrir les besoins des populations.

Les disproportions entre les disponibilités et les besoins, si décriées de nos jours, ne doivent pas inciter à un alarmisme exagéré. Les sous-sols des pays arabes, ainsi que leurs grands fleuves constituent une richesse non encore utilisée suffisamment. Des pertes d'eau considérables sont constatées. Une politique obstinée de l'eau doit être entreprise, utilisant les technologies modernes et proportionnée à la fois aux besoins nationaux – et c'est le cas des barrages – et aux besoins locaux – et c'est le cas de la petite hydraulique. Certains pays – comme le Maroc, l'Egypte et l'Iraq – ont heureusement fait dans ce domaine des progrès qui doivent être poursuivis.

Reflexions sur la civilisation industrielle

Mohamed Aziz LAHBABI

Aucun régime politique ou économique, aucune philosophie ou idéologie n'ont réussi à trouver une solution valable aux malaises et aux désordres du siècle, ni une méthode pour stopper le déferlement de la dialectique infernale qui engendre des crises, à partir d'autres crises, et leur fournit davantage de densité.

Cette dialectique effrénée est en perpétuelle contradiction avec les déterminismes, logique et scientifique, ce qui complique les situations, les rend imprévisibles, et approfondit l'embarras et le sentiment de déréliction chez l'homme moderne. Celui-ci s'y englue malgré ses techniques très perfectionnées et se rend de plus en plus égoïste et de moins en moins solidaire de ses semblables, dans un univers sourd-muet. Tous les peuples s'y agitent sans beaucoup d'espoir d'en sortir. Le monde entier vit dans une panique, et peu de gens possèdent encore une ouverture sur quelque transcendance. Tout acte se juge, pragmatiquement, sans référence à des valeurs morales universelles.

Est-il possible que la Civilisation Industrielle puisse assurer aux peuples le minimum humain dont ils éprouvent la nostalgie, alors qu'elle se paie, quotidiennement le spectacle gratuit du suicide de la dignité humaine, qu'elle ne reconnait plus de valeurs véritables sauf à l'Economisme devenu la Valeur Suprême et le souci primordial, pour tous les types de sociétés ?

Que propose le libéralisme, après tant de tentatives qui ont échoué lamentablement ?

Et les Socialismes, quelles solutions apportent-ils ? Ils se sont présentés comme la réforme intégrale. Cependant, la période héroïque passée, ils ont fini par perdre, à leur tour, l'élan et l'enthousiasme d'abord, pour aboutir, ensuite, à la perte de leur âme.

Echec cuisant, de part et d'autre. C'est le mal radical qui se manifeste psychologiquement, socialement et martialement. Les êtres humains se replongent aujourd'hui, dans le délaissement, inquiets et moroses. Le présent angoissé, et aucune assurance pour l'avenir.

Envisager une troisième voie ne serait possible que si, préalablement, les diverses nations acceptaient de transformer la société actuelle, depuis les structures jusqu'aux convictions, critères et projets. Sinon le cahot atteindrait son comble, dans un monde si fragile qui met à mal les raisons de vivre et bouscule toutes les valeurs, faisant perdre à l'homme sa plénitude. Jusqu'à quand les fissures se multiplient-elles et s'approfondissent-elles ?

Ibn Khalṣsoun et son traité sur l'hygiène et la médecine

Mohamed Larbi EL KHATTABI

N'était sa mention dans « AL-IHATA » par Ibn AL-KHATIB – œuvre de biographies andalouses – nous ne saurions rien de Mohamed Ben Youssef IBN KHALSSOUN.

L'homme mérite d'être connu. Poète, théologien, mystique, médecin, il est l'auteur d'œuvres variées dont il ne nous est parvenu qu'un traité de médecine. L'auteur d'AL-IHATA rapporte quelques extraits de ses analyses mystiques et philosophiques ainsi qu'un commentaire sur l'œuvre d'AL-GHAZZALI où les expériences spirituelles et intellectuelles du Grand Maître sont sériées et rapportées à ses écrits.

C'est surtout IBN KHALSSOUN le médecin, qui nous intéresse ici, pour avoir été l'auteur d'un traité sur l'hygiène et les aliments dont la Bibliothèque Royale de Rabat possède deux manuscrits.

L'ouvrage comprend cinq parties :
- la première traite du développement du fœtus, de l'anatomie et des humeurs ;
- la deuxième est consacrée à l'hygiène des organes ;
- la troisième à l'hygiène en général ;
- la quatrième à l'hygiène selon les saisons de l'année ;
- la cinquième aux catégorie d'aliments, leur nature et leur intérêt nutritionnel et thérapeutique.

IBN KHALSSOUN, né à Rueda, a vécu à Malaga, à Grenade et à Loja, sous le règne du Roi Nasride Abou'Abd Allah Mohamed Ibn Youssef (mort en 710 de l'Hégire). Une grande partie de sa vie reste encore ignorée.

Publication de la Rihla d'Ibn Roshaïd

Edition critique de M. Belkhodja

Abdelkrim GHALLAB

Les relations de voyages – ou rihlas – constituent un genre littéraire où les historiens, les géographes les hommes de lettres, peuvent disposer d'éléments précieux dus à l'observation directe. On sait que le genre est porté au succès par Ibn Batouta dont le périple fut sans précédent, et dont les récits restent de nos jours encore un témoignage pittoresque et vivant.

La Rihla d'Ibn Roshaïd (né à Sebta en 657 H, décédé à Fès en 721 H), intitulée «Mil' Al-'Iba» fit pendant au pélerinage à la Mecque et couvrit la partie islamique du bassin méditerranéen : Sebta, Almeria, Bejaya, Tunis, Alexandrie, le Caire, Jérusalem, Damas, Médine, la Mecque, le Caire, Tripoli (l'actuelle Lybie), Mehdia, Tunis, Malaga, Algésiras et Sebta.

L'itinéraire permit à Ibn Rosaïd des rencontres riches en enseignements. Il nous permet aujourd'hui, grâce à la relation qu'en fit l'auteur, et à la publication de l'œuvre par M. Belkhodja, de voir avec un œil nouveau certains aspects de la culture islamique du 13eme et du 14eme siècle J.C, et surtout d'avoir connaissance pour la première fois de précisions biographiques et bibiographiques jusque là erronées ou absentes de nos sources. Car c'est auprès d'éminents représentants des sciences islamiques, cités dans l'œuvre, qu'Ibn Rosaïd recueillit ses notes. Les biographies, les œuvres poétiques, l'histoire, la théologie, la linguistique voisinent dans un ensemble harmonieux, agrémenté d'un style limpide. L'œuvre sera un outil précieux entre les mains des chercheurs.

Rappelons que l'époque couverte par la relation est celle du règne de la dynastie Mérinide au Maroc. Le pouvoir politique encourageait les arts et les lettres et avait conscience de sa mission panislamique.

2° Partie

Les activités de l'Académie

Les activités de l'Académie :

Créée, et inaugurée par Sa Majesté le Roi le 21 Avril 1980, l'Académie mit d'abord en place ses instruments de travail, consacrés en grande partie dans cette session, à la fois inaugurale et première. Ces instruments sont :

- le Bureau de l'Académie, composé du Secrétaire Perpétuel, du Chancelier et du Directeur des Séances :
- la Commission Administrative, composée du Secrétaire Perpétuel, du Chancelier et de trois membres de l'Académie ;
- la Commission des Travaux, composée du Secrétaire Perpétuel, du Chancelier et de trois membres de l'Académie ;
- les Séances Ordinaires, rencontres mensuelles des membres résidents sur invitation du Secrétaire Perpétuel ;
- la Commission des Valeurs Spirituelles et Intellectuelles ;
- la Commission de la langue Arabe.
- la Commission du Patrimoine ;
- la Commission de l'Education, la Culture, les Sciences et la Technologie ;
- la Commission de la Revue et des Publications.

Les Sessions de l'Académie

Elles ont lieu deux fois par an. Chaque session se compose d'une séance solennelle inaugurale, destinée à accueillir les membres nouveaux, et d'un symposium consacré à l'étude d'un thème proposé ou agréé par Sa Majesté le Roi, Protecteur de l'Académie.

La Deuxième Session 1980

Tenue à Fès du 25 au 27 Novembre 1980, sous la présidence de M. Abdelwahab BENMANSOUR (1), quatre membres nouveaux y furent reçus en séance solennelle (2) : MM. Constantin TSATSOS (Grèce), Ahamad Sidqi DAJANI (Pales-

---

(1) Le Directeur des Séances est élu pour trois mois en séance ordinaire de l'Académie (Article 10 du Dahir instituant l'Académie du Royaume du Maroc).

(2) Voir la liste des membres de l'Académie, publiée dans ACADEMIA numéro inaugural, p. 183.

tine), Mohamed CHAFIK (Royaume du Maroc), Lord CHALFONT (Royaume-Uni). MM. Maurice DRUON, Hadj M'Hamed BAHNINI, Abdelwahab BEN-MANSOUR et Mohamed Allal SINACEUR eurent respectivement le privilège de prononcer les discours de réception.

La suite de la session fut consacrée au rapport présenté par M. Georges VEDEL sur les questions juridiques et les implications déontologiques de la télématique, ainsi qu'à celui de M. Mohamed BENCHARIFA, au nom de la Commission du Patrimoine. Cette Commission proposait alors de procéder à l'édition critique de manuscrits représentatifs de la civilisation maroco-andalouse :

- AT-TAYSIR d'AVENZOAR (Médecine) ;
- AD-DAIL WA AT-TAKMILAH (Biographies), 8ème partie, reservée aux biographies marocaines ;
- la poésie d'Abdelkrim AL-QAISI.

M. Mohamed Larbi EL KHATTABI présenta le rapport de la Commission des Valeurs Spirituelles et Intellectuelles consacré surtout à encourager l'étude de la pensée islamique et son influence dans la préservation des valeurs humaines.

La Première Session 1981

Tenue à Rabat du 1er au 2 Mars 1981 sous la présidence de M. Abdellatif BENABDELJLIL, Directeur des Séances. Réception en séance solennelle de quatre membres (3) : MM. Mohamed Mekki NACIRI, Abderrahmane DOUK-KALI, Abdellatif FILALI (Royaume du Maroc), Amadou Makhtar M'BOW (Sénégal) reçus respectivement par MM. Mohamed Larbi EL KHATTABI, Abdellah GUENNOUN, Mohamed CHAFIK et Mohamed EL FASI.

M. Abdellatif FILALI fut élu Secrétaire Perpétuel en remplacement de feu Ahmed Taïbi BENHIMA décédé le jeudi 25 Décembre 1980.

L'Académie tint ensuite un symposium sur AL-QODS, thème inspiré par Sa Majesté le Roi, Président du Comité AL-QODS, et traité par MM. les Académiciens dans ses aspects historiques, spirituels et humains, dans le souci de préserver l'identité de cette Ville Sainte, lieu de rencontre des religions révélées, et appartenance commune aux trois grandes religions monotheistes.

La Deuxième Session 1981

Tenue à Rabat du 27 au 30 Novembre 1981 sous la présidence de M. Mohamed Larbi EL KHATTABI, Directeur des Séances. Trois nouveaux membres y furent

3) Voir la liste des membres dans Académia, N° Inaugural, p. 183.

reçus (4) : MM. Abou Baker KADIRI, Haj Ahmed BENCHEKROUN, Abdellah Chakir GUERCIFI (Royaume du Maroc), accueillis respectivement par MM. Abdelhadi TAZI, Abderrahmane EL FASSI, Mohamed Mekki NACIRI. « Les Crises Spirituelles et Intellectuelles dans le Monde Contemporain » fut le thème soumis à l'étude et aux débats. Les actes de ce Colloque sont publiés intégralement en numéro spécial, en Novembre 1981.

La Première Session 1982

Tenue à Rabat du 27 au 30 Avril 1982, sous la Présidence de M. Abdellatif BENABDELJLIL, Directeur des Séances, l'Académie reçut solennellement MM. Jean BERNARD (France), Alex HALEY (U.S.A.), Robert AMBROGGI (France), Azedine LARAKI (Royaume du Maroc), Alexandre de MARANCHES (France), accueillis respectivement par MM. Abdellatif BERBICH, Léopold Sédar SENGHOR, Maurice DRUON, Edgar FAURE et Otto de HABSBOURG.

L'Académie procéda à l'élection de M. Abdellatif BERBICH, au poste de Secrétaire Perpétuel, en remplacement de M. Abdellatif FILALI, promu à d'autres fonctions. M. Azedine LARAKI accéda au poste de Chancelier.

L'Académie consacra ensuite ses travaux à l'étude du thème « l'Eau, la Nutrition et la Démographie (1ère Partie) ». Des experts nationaux et internationaux participèrent à cette rencontre, dont les travaux sont publiés en numéro spécial paru en Avril 1982.

La Deuxième Session 1982

Tenue à Marrakech du 24 au 27 Novembre 1982, sous la présidence de M. Mohamed BENCHARIFA, Directeur des Séances, l'Académie reçut en séance solennelle trois nouveaux membres (5) : MM. Donald S. FREDRICKSON (U.S.A.), Abdelhadi BOUTALEB et Idriss KHALIL (Royaume du Maroc), accueillis respectivement par MM. Jean BERNARD, Abdelhadi TAZI et Abdellatif BENABDELJLIL.

L'Académie se consacra ensuite à l'étude de la 2ème Partie du thème « l'Eau, la Nutrition et la Démographie, Perspectives de solutions ». Aux experts de la session précédente, s'adjoinrent d'autres, invités pour la circonstance. La monographie réservée à ces travaux est en voie de publication.

---

(4) Voir la liste des membres de l'Académie, publiée dans ACADEMIA numéro inaugural p. 183.
(5) Voir Infra.

La Session 1983

Une seule session eut lieu en 1983. Elle se tint à Fès sous la présidence de M. Abdelhadi BOUTALEB, Directeur des Séances. L'Académie reçut MM. Roger GARAUDY (France), Abbès AL-JIRARI (Royaume du Maroc) et Pedro Ramirez VASQUEZ (Mexique) (6), accueillis respectivement par MM. Mohamed Larbi EL KHATTABI, Mohamed AL FASI et El Mahdi ELMANDJRA.

Sa Majesté le Roi avait bien voulu soumettre à la réflexion de l'Académie l'étude des « Potentialités économiques et la Souveraineté diplomatique ». L'Académie invita des experts nationaux et internationaux, du monde scientifique et politique pour participer aux exposés et aux débats. Les travaux du colloque sont en voie de publication.

Il y lieu de mentionner ici la disparition de notre éminent collègue, M. Abderrahman DOUKKALI, décédé aux Lieux Saints de l'Islam le Mardi 29 Mars 1983. Nous prions Dieu de l'avoir en sa Miséricorde.

L'Académie consacra une séance à la mémoire du défunt. MM. Abdellah GUENNOUN, Mohamed Mekki NACIRI et Abdelwahab BENMANSOUR prononcèrent des allocutions traitant des différents aspects de la personnalité du défunt.

Les nouveaux membres de l'Académie*

Donald S. FREDRICKSON Etats-Unis d'Amérique :
Professeur de Médecine. Ancien Directeur de l'Institut National du Cœur. Ancien Directeur de l'Institut National de la Santé aux Etats-Unis d'Amérique. Membre du Conseil de l'Académie Nationale des Sciences. Membre du Conseil Scientifique de la Maison Blanche.

Abdelhadi BOUTALEB Royaume du Maroc :
Professeur de Droit Constitutionnel et Institutions Politiques à l'Université Mohamed V. Auteur d'Ecrits littéraires, historiques, politiques et juridiques. A occupé plusieurs postes ministériels et diplomatiques. Directeur Général de l'Organisation Islamique pour l'Education, les Sciences et la Culture.

(6) Ibid.

* Complément à la liste parue dans le numéro inaugural d'ACADEMIA

Idriss KHALIL	Royaume du Maroc : Professeur de Mathématiques. Professeur associé à plusieurs Universités en France en République d'Allemagne Fédérale et aux Etats-Unis d'Amérique. Doyen de la Faculté des Sciences à l'Université Mohamed V.
Roger GARAUDY	France : Penseur et Homme de Lettres. Directeur de l'Institut International pour le Dialogue des Civilisations.
Abbès AL JIRARI	Royaume du Maroc : Homme de Lettres. Professeur de la Littérature Marocaine à l'Université Mohamed V.
Pedro Ramirez VASQUEZ	Mexique : Architecte-Urbaniste. Professeur à la Faculté Nationale d'Architecture. Ancien Recteur d'Université. Ancien Ministre des Travaux Publics et d'Aménagement du Territoire. Auteur d'ouvrages architecturaux publics célèbres.

Les conférences de l'Académie

La première conférence eut lieu en séance ordinaire, le jeudi 15 Juillet 1982, au cours de laquelle M. Mohamed Ibrahim EL KETTANI traita le sujet « Revivification de l'Ijtihad ».

L'Académie décida ensuite que les conférences fussent publiques. Celles-ci ont lieu, actuellement le dernier vendredi de chaque mois, à la salle Ahmed Taïbi BENHIMA au Ministère d'Etat chargé des Affaires Etrangères.

Programme 1983 :

– « L'influence de la juridiction de rite malékite sur la législation occidentale » par M. Abdelaziz BENABDALLAH, membre de l'Académie, le 28 Janvier 1983.
– « Les progrès de la biologie et la définition de l'Homme » par M. Jean BERNARD, membre de l'Académie, le 25 Février 1983.
– « L'Humanité aujourd'hui et demain » par M. Mohamed Aziz LAHBABI, membre de l'Académie, le 1er Avril 1983.

- « La logique contradictoire des entreprises publiques » par M. Georges VEDEL, membre de l'Académie, le 27 Mai 1983.
- « L'Education dans l'Antiquité, la Mésopotamie, l'Egypte et la Grèce » (1ère Partie) par M. Mohamed CHAFIK, membre de l'Académie, le 24 Juillet 1983.
- « L'Education dans l'Antiquité, Rome et l'Asie » (2ème Partie) par M. Mohamed CHAFIK, le 30 Septembre 1983.
- « Les causes de la stagnation de la civilisation musulmane » par M. Fuat SEZGIN, membre de l'Académie, le 28 Octobre 1983.
- « Les problèmes du désarmement et de la solidarité. Proposition d'un conseil Universel de Conscience et d'un plan « Anti-Crainte » par M. Edgar FAURE, membre de l'Académie, le 22 Novembre 1983.

Programme 1984 :

- « La science des «NAWAZIL» au Maroc » par M. Haj Ahmed BENCHEKROUN, membre de l'Académie, le 27 Janvier 1984.

Les «NAWAZIL» sont des questions d'ordre pratique relatives à des situations nouvelles de la vie quotidienne, à des innovations qui doivent être confrontées avec la législation islamique pour les valider ou les infirmer. Elles sont pour cela présentées aux théologiens.

Les Causeries du Jeudi

Les Séances Ordinaires furent d'abord consacrées aux compte-rendus des travaux des Commissions, et à l'élaboration de points de repère qui méritent des études appropriées. Ces Séances furent ensuite destinées à entendre des communications qu'un membre résident désirerait présenter à la réflexion de ses collègues et aux débats.

M. Mohamed Mekki NACIRI présenta le 19 Janvier 1984 «Quelques aspects particuliers dans la pensée d'Ibn Khaldoun».

M. Abbas AL-JIRARI traita de «la problématique de la pensée islamique entre la connaissance et la méthodologie», le 16 Février 1984. Les deux communications furent suivies de débats.

Travaux en cours

I. En cours de publication :

- AD-DAIL WA-TAKMILAH, d'Ibn Abd Al Malik Al-Marrakouchi, 8ème Partie. Edition critique par M. Mohamed BENCHARIFA. Paraîtra dans les prochains jours.

- Al MALHOUN, 1ere Partie, par M. Mohamed EL FASI. Paraîtra prochainement.

- KITAB AL-MĀ' WA MĀ WARADA FĪ CHORBIHI MINE AL-ĀDĀB, de Mahmoud CHOUKRY Al AL-ALŪSSI, Edition critique de M. Mohamed Bahjat AL ATHARI.

- KITĀB AT-TAYSĪR d'Avenzoar.

Les publications de l'Académie parues à ce jour ont été largement diffusées et adressées aux fins d'échange aux sociétés savantes, aux bibliothèques et aux universités.

II. La Commission des Valeurs Spirituelles et Intellectuelles vient d'adopter un plan de travail consacré à l'étude de l'influence des sciences juridiques islamiques sur les juridictions occidentales, aux apports de la philosophie musulmane à l'Occident et la participation de la civilisation islamique au développement des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine et des sciences en général.

La Bibliothèque de l'Académie s'est enrichie d'ouvrages que MM. les Académiciens ont bien voulu offrir à notre Compagnie. Elle a acquis par voie d'achat ou d'échanges d'autres ouvrages qui sont répertoriés et placés sous la responsabilité d'un expert.

Le Ouissam de l'Académie

Sa Majesté le Roi Hassan II a inspiré en grande partie les activités de l'Académie. Le Souverain a bien voulu soumettre à la réflexion des Académiciens les thèmes dont le sens, la dimension et la projection dans le futur font partie des soucis majeurs de l'homme d'aujourd'hui. Cela confère à l'Académie du Royaume du Maroc une place de choix dans l'élaboration de la pensée et dans le dialogue entre les civilisations.

Reçus au Palais Royal de Rabat le 20 Novembre 1980, les Académiciens furent décorés par Sa Majesté le Roi du «Ouissam de l'Académie», au cours d'une cérémonie dans laquelle l'ordre de la présentation devant le Souverain fut adopté comme ordre de préséance dans les Actes Académiques.

MM. Les Académiciens correspondants de l'Académie

Le Bulletin Officiel a publié dans son N° 3670 du 16 Joumada II 1403 (2 Mai 1983) le Dahir n° 1.83.11 du 28 Rabia II 1403 (12 Février 1983) instituant les Membres Correspondants de l'Académie du Royaume du Maroc.

Voici le texte du Dahir :

Dahir n° 1-83-11 du 28 rebia II 1403 (12 Février 1983)
instituant les membres correspondants de
l'Académie du Royaume du Maroc

LOUANGE A DIEU SEUL !
(Grand Sceau de Sa Majesté Hassan II)

Que l'on sache par les présentes, puisse Dieu en élever et en fortifier la teneur !

Que Notre Majesté Chérifienne,

- Vu Le Dahir portant loi n° 1-77-229 du 24 Chaoual 1397 (8 Octobre 1977) instituant l'Académie du Royaume du Maroc, notamment le premier alinéa de son article premier.

A DECIDE CE QUI SUIT :

Article Premier : Peuvent être nommés membres correspondants de l'Académie du Royaume du Maroc, des personnalités qui, par leurs connaissances, leur talent et leurs ouvrages, sont susceptibles d'aider et d'assister cette Haute Institution pour l'accomplissement de ses missions.

Les membres correspondants, qui peuvent être de nationalité marocaine ou étrangère, sont agrées par Notre Majesté, sur proposition du Secrétaire Perpétuel.

Le nombre des membres correspondants ne peut pas excéder celui des membres résidents ou associés tel que fixé par l'article 4 du Dahir portant loi n° 1-77-229 du 24 Chaoual 1397 (8 Octobre 1977) susvisé.

Article Deux : Les membres correspondants peuvent assister aux travaux de l'Académie et prendre part à toutes les discussions, mais ils ne peuvent voter.

Article Trois : Les membres correspondants ont le droit de porter le titre de membres correspondants de l'Académie du Royaume du Maroc, et sont tenus à toutes les règles et obligations morales auxquelles sont soumis les membres de ladite Académie.

La qualité de membre correspondant se perd par décision de Notre Majesté, prise sur proposition du Secrétaire Perpétuel.

Article Quatre : Les membres correspondants perçoivent des indemnités pour frais occasionnés tant par leur déplacement que par leur séjour.

Article Cinq : Le présent Dahir sera publié au Bulletin Officiel.

Fait à Marrakech le 28 Rabia II 1403 (12 Février 1983).

Pour contreseing :
Le Premier Ministre,
Maâti BOUABID.

MM. Les directeurs des séances

M. Abdelhadi TAZI .... du 21 Avril 1980 au 21 Juillet 1980

M. Mohamed Larbi
AL-KHATTABI .... du 21 Juillet 1980 au 21 Octobre 1980

M. Abdelwahab BENMANSOUR .. du 23 Octobre 1980 au 21 Janvier 1981

M. Abdellatif BENABDELJLIL .... du 21 Janvier 1981 au 21 Avril 1981

M. Abdelkrim GHALLAB .... du 23 Avril 1981 au 28 Septembre 1981

M. Mohamed Larbi
AL-KHATTABI .... du 28 Septembre 1981 au 28 Décembre 1981

M. Abdellatif BENABDELJLIL .... du 25 Février 1982 au 3 Juin 1982

M. Abderrahmane EL FASSI ...... du 3 Juin 1982 au 7 Octobre 1982

M. Mohamed BENCHARIFA ..... du 7 Octobre 1982 au 13 Janvier 1983

M. Mohamed Mekki NACIRI ..... du 13 Janvier 1983 au 13 Avril 1983

M. Abdelhadi BOUTALEB .... du 13 Avril 1983 au 15 Septembre 1983

M. Ahmed LAKHDAR GHAZAL . du 15 Septembre 1983 au 15 Décembre 1983

M. Idriss KHALIL .... du 15 Décembre 1983



ACADEMIA

Publication de l'Académie du Royaume du Maroc
Publicación de la Academia del Reino de Marruecos
Published by the Academy of the Kingdom of Morocco

N° 1

1984

ACADEMIA DEL REINO DE MARRUECOS

Secretario Perpetuo : **Abdellatif BERBICH**
Canciller **Azeddine LARAKI**

Director de Redacción
Ahmed RAMZI

Los impresos, los textos y toda correspondencia se envian al Sr. Secretario Perpetuo de la Academia del Reino de Marruecos, Route des Zaërs, Rabat, Caja Postal 1380. REINO DE MARRUECOS.

Los resumenes de los textos en árabe han sido traducidos al francés, inglés y español.

Los resumenes de los textos en francés, inglés y español han sido traducidos al árabe.

Sumario

---

(1) Resumen traducido del texto árabe original.
* Texto reproducido únicamente en árabe.

Revivificación del Idjtihad

Mohamed Ibrahim EL-KETTANI

Religión universal, capaz de asimilar los más diversos pueblos, el Islam es un todo organizado : religión, marco de vida, comunidad humana solidaria, modelo de civilización..

La comunidad islámica, sometida a la trascendencia divina, está unida por los lazos del mensaje coránico, mensaje que constituye el contenido espiritual y moral del individuo, y regula el modo de comportamiento de cada uno en el seno de la comunidad.

La legislación islámina se basaba, en sus comienzos, sobre las recomendaciones contenidas en el Corán y en el Hadíth. La expansión del Islam en diversas épocas de la historia – y desde comienzos – puso a los musulmanes frente a pueblos de culturas y modos de vida diferentes. La legislación que había en la Meca y en Medina tuvo que ser revisada y readaptada a la luz de las nuevas situaciones anteriormente desconocidas. Los teólogos tuvieron que emprender entonces un esfuerzo de adecuación para otorgar a lo nuevo y diferente un estatuto legal, lícito y utilizable por la comunidad. Es el Idjtihad, operación que siempre se apoyaba en el Corán y en la Sunna, y que de ningún modo se tenía que apartar de los fundamentos de la fe.

En realidad, el propio Profeta practicaba el Idjtihad que iba implícito en sus actos y en sus palabras. De igual modo se condujeron los cuatro Califas y los cuatro Imames (Abu Hanifa, Malik, Al-Shafi[c]i, Ibn Hanbal).

No obstante, se trataba de un Idjtihad individual. Los tiempos modernos, en que las transacciones, las culturas, las jurisdicciones, la informática pertenecen, todas ellas, a un modelo de civilización importado, plantean al musulmán el grave problema de asimilar lo que es compatible con sus valores y concuerda con su fe. El Idjtihad, que de nuevo se ve acometido, será el tema de asambleas que tendrán que conocer diferentes problemas y resolverlos de una manera colegial.

Algunas reflexiones sobre el agua

Mohamed Bahjat AL-ATHARI

Es gracias al agua que las agrupaciones humanas pudieron constituirse en comunidades viables. Siendo a la vez fuente de vida, vía de comunicaciones, y elemento condicionante de la prosperidad y de la decadencia, el agua créo las grandes civilizaciones. Así como por su penuria en algunas regiones, todavía hoy en día continua suscitando nuestra angustia.

Hace ya mucho tiempo que el mundo árabe se ha avezado en los problemas del agua, prueba de ello tenemos en la riqueza terminológica de su lengua. También son testigos los vestigios del Yemen y de las grandes ciudades abasidas y andaluzas donde por todas partes hallamos presas y canalizaciones destinadas a cubrir las necesidades de las poblaciones.

Las disproporciones entre las disponibilidades y las necesidades, tan criticadas en nuestros días, no tienen que incitar a un alarmismo exagerado. Los subsuelos de los países árabes, así como sus grandes ríos, constituyen una riqueza todavía insuficientemente utilizada. Considerables pérdidas en agua son constatadas. Debe emprenderse una obstinada política del agua utilizando las tecnologías modernas y a la vez adecuadas a las necesidades nacionales – el caso de las presas – y a las necesidades locales – el caso de la pequeña hidráulica. Algunos países – como Marruecos, Egipto e Irak – han realizado, afortunadamente, en este dominio progresos que deben ser continuados.

Reflexiones sobre la civilizacion industrial

Mohamed Aziz LAHBABI

Ningún régimen político o económico, ninguna filosofía o idelología han logrado encontrar una solución válida a los malestares y a los desórdenes del siglo, ni un método para parar el desencadenamiento de la dialéctica infernal que engendra crisis, a partir de otras crisis y darles más densidad aún.

Esta desenfrenada dialéctica está en perpetua contradicción con los determinismas, lógica y científica, lo que complica las situaciones, las convierte imprevisibles y profundiza el obstáculo y el sentimiento de desamparo del hombre moderno. Este se enviscla en este sentimiento de abandono a pesar de sus muy perfeccionadas técnicas y se hace cada vez más egoísta y menos solidario con sus semejantes, en un universo sordo-mudo. Todos los pueblos se agitan en este universo sin mucha esperanza de salir de él. El mundo entero vive en un pánicoy poca gente posee aún una apertura sobre alguna trascendencia. Se juzga cualquier acto, pragmáticamente, sin refrencia a los valores morales universales.

Será posible que la civilización industrial pueda asegurar a los pueblos el mínimo humano de que son nostálgicos, mientras ofrece diariamente el espectáculo gratuito del suicidio de la dignidad humana que ya no reconoce más valores verdadores que a la economía convertida el el valor supremo y la preocupación primordial para cualquier tipo de sociedad ?

Qué propone el liberalismo, después de tantas tentativas que han fracasado lamentablemente ?

Y los socialistas, qué soluciones aportan ? Estos socialistas se han presentado comola reforma integral. Sin embargo, han terminado por perder, durante el pasado período heroíco, primero el aliento y el entusiasmo y después sus almas.

Gran fracaso por una parte y por otra. Es el mal radical que se manifesta sicologica, social y materialmente. Los seres humanos hoy se hunden en la dejadez, inquietos y morosos. El angustioso presente, y ninguna seguridad para el porvenir.

Pensar en un tercera vía no sería posible sólo si las diversas naciones aceptarían previamente transformar la actual sociedad, desde las estructuras hasta las convicciones, criterios y proyectos. Sino, alcanzaría el caos su cumbre, en un mundo tan frágil que atenta contra las razones de vivir y echar por tierra los valores, haciendo perder al hombre su plenitud. Hasta qué se multipliquen las fisuras y se hagan más profundas ?

Ibn Khalṣun y su tratado sobre la higiene y la medecina

Mohamed Larbi AL-KHATTABI

Si no fuera por mención en AL-IHATA por Ibn Al-Khatib – obra de biografías andaluzas – no sabríamos nada acerca de Muhamad ben Yusuf Ibn Khalsun.

El hombre merece ser conocido. Poeta, teólogo, místico, médico y autor de una variada obra de la que sólo nos ha llegado un tratado de medecina. El autor de AL-IHATA nos da algunos extractos de sus análisis místicas y filosóficas así como un comentario sobre la obra de Al-Ghazzali donde las experiencias espirituales del Gran Maestro están seriadas.

Aquí nos interesa mas que nada Ibn Khalsun el médico, por haber sido el autor de un tratado sobre la higiene y los alimentos, del que la Biblioteca Real de Rabat posee dos manuscritos.

La obra comprende cinco partes :

– la primera trata del desarrollo del feto, de la anatomía y de los humores ;
– la segunda se dedica a la higiene de los órganos ;
– la tercera a la higiene general ;
– la cuarta a la higiene según las estaciones del año ;
– la quinta a las categorías de alimentos, su naturaleza y su interés nutricional y terapéutico.

Ibn Khalsun nació en Rueda, vivió en Málaga, en Granada, y en Loja, bajo el gobierno del Rey Abu ᶜAbd Allah Muhamad Ibn Yusuf (muerto en el año 710 de la Hégira). Una gran parte de su vida se ignora todavía.

Publicación de la rihla de Ibn Roshaïd,
Edición crítica del Sr. Belkhocha

Abdelkrim GHALLAB

Las relaciones de los viajes – o Rihla – constituyen un genero literario en que los históricos, geografos, así como los hombres de letras, pueden disponer de preciosos elementos debidos a la observación directa. Se sabe que el citado genero llego a ser un exito gracias a Ibn Batuta, cuyo periplo no tuvo precedente y cuyas narraciones permanecen hasta nuestros días aún un pintoresco y vivo testimonio.

La Rihla de Ibn Roshaïd (nacido en Sebta en 657 H, fallecido en Fez en 721 H.) titulada « Mil'Al-Iba » tuvo lugar durante la perigrinación a la Meca y cubrió la parte islámica de la cuenca del Mediterráneo : Sebta, Almería, Bejaya, Tunícia, Alejandría, El Caíro, Jerusalem, Damasco, Médina, la Meca, El Caíro, Trípoli (el actual Libia), Mehdia, Tunícia, Málaga, Algeciras y Sebta.

El itinerario permite a Ibn Roshaïd encuentros ricos en conocimientos e informaciones. Este nos permite hoy, gracias a la relación que hizo el autor y a la publicación de la obra por el Sr. Belkhocha, ver con un nuevo ojo ciertos aspectos de la cultura islámica de los siglos 13 y 14 D.J.C., y sobretodo tener por la primera vez conocimiento de precisiones biográficas y bibliográficas hasta aquí erroneas o ausentes de nuestras fuentes. Porque ante eminentes representantes de las ciencias islámicas, citados en la obra, que Ibn Roshaïd recogió en sus notas. Las biográficas, las obras poéticas, la historia, la teología, la lenguística en un conjunto harmonioso y adornado de un límpido éstilo. La obra será un precioso medio entre las manos de los investigadores.

Recordemos que la época narrada se limita en el reino de la dinastía merinita en Marruecos. El poder político alentaba los Artes y las Letras y tenía consciencia de la misión panislámica.

Las actividades de la academia

Creada en 1977 e inaugurada por Su Majestad El Rey Hassan II el 21 de Abril de 1980, la Academia desde esta primera e inaugural reunión se dedicó a colocar sus instrumentos de trabajo que consisten en :

- la Junta directiva, compuesta por el Secretario Perpetuo, el Canciller y el Presidente de Sesiones ;
- la Comisión Administrativa, compuesta por el Secretario Perpetuo, el Canciller, y tres miembros de la Academia ;
- la Comisión de Trabajos, compuesta por el Secretario Perpetuo, el Canciller y tres miembros de la Academia ;
- las Sesiones Ordinarias, encuentros mensuales de los miembros residentes por invitación del Secretario Perpetuo ;
- la Comisión de los Valores Espirituales e Intelectuales ;
- la Comisión de Lengua Arabe ;
- la Comisión del Patrimonio ;
- la Comisión de Educación, Cúltura, Ciencias y Tecnología ;
- la Comisión de la Revista y de las Publicaciones.

LAS SESIONES PLENARIAS

Tienen lugar dos veces por año. Cada reunión se compone de una sesión solemne, destinada al recibimiento de los nuevos miembros, y de un simposio consagrado al estudio de un tema propuesto o aceptado por Su Majestad el Rey, Protector de la Academia.

La segunda sesión de 1980 :

Celebrada en Fez del 25 al 27 de Noviembre de 1980, bajo la presidencia del Sr. Abdelwahab BENMANSOUR (1). Cuatro nuevos miembros fueron recibidos en sesión solemne (2), y son los Sres. : Constantin TSATSOS (Grecia), Ahmad Sidqi DAJANI (Palestina), Mohamed CHAFIK (Reino de Marruecos), Lord CHALFONT (Reino Unido). Los Sres. Maurice DRUON, Haj M'Hamed BAHNINI, Abdelwahab BENMANSOUR, Mohamed Allal SINACEUR tuvieron respectivamente el privilegio de pronunciar los discursos de recepción.

Despues se dedicó la reunión al informe presentado por el Sr. Georges VEDEL sobre las cuestiones jurídicas y las implicaciones deontológicas de la telemática, así como al del Sr. Mohamed BENCHARIFA en nombre de la Comisión del Patrimonio. Esta Comisión ha propuesto, pues, que se proceda a la elaboración de la edición crítica de manuscritos representativos de la civilización marroquí-andalúz :
- AT-TAYSIR de AVENZOAR (Medicina) ;
- AD-DAIL WA AT-TAKMILAH (Biografías) ;
- la poesía de Abdelkrim AL-QAISI AL-BASTI.

El Sr. Mohamed Larbi AL-KHATTABI presentó el informe de la Comisión de los Valores Espirituales e Intelectuales consagrado, sobretodo, a alentar el estudio del pensamiento islámico y su influencia en la preservación de los valores húmanos.

La primera sesión de 1981 :

Celebrada en Rabat del 1 al 2 de Marzo de 1981 bajo la presidencia del Sr. Abdellatif BENABDELJLIL, Presidente de Sesiones. Recepción en sesión solemne de cuatro miembros (3), los Sres. : Mohamed Mekki NACIRI,Abderrahmane DOUKKALI, Abdellatif FILALI (Reino de Marruecos), Amadou Makhtar M'BOW (Senegal) recibidos respectivamente por los Sres. Mohamed Larbi AL-KHATTABI, Abdellah GUENNOUN, Mohamed CHAFIK y Mohamed EL FASI.

El Sr. Abdellatif FILALI fue elegido Secretario Perpetuo en sustitución del difunto Ahmed Taïbi BENHIMA fallecido el Jueves 25 de Diciembre de 1980.

---

(1) El Presidente de Sesiones es elegido por tres meses en sesión ordinaria de la Academia (Artículo 10 del Dahir que instituye la Academia del Reino de Marruecos).

(2) Véase la lista de los miembros de la Academia, publicada en ACADEMIA, número inaugural, pg. 183, Nov. 1982.

(3) Véase la lista de los miembros de la Academia, publicada en ACADEMIA, número inaugural, pg. 183, Nov. 1982.

La Academia celebró luego un simposio sobre AL QODS, tema inspirado por Su Majestad El Rey, Presidente del Comité AL QODS.

La segunda sesión de 1981 :

Celebrada en Rabat del 27 al 30 de Noviembre de 1981 bajo la presidencia del Sr. Mohamed Larbi AL-KHATTABI, Presidente de Sesiones. Tres nuevos miembros fueron recibidos (4) y son los Sres. : Abou Baker KADIRI, Haj Ahmed BENCHEKROUN, Abdellah Chakir GUERCIFI (Reino de Marruecos), recibidos respectivamente por los Sres. Abdelhadi TAZI, Abderrahmane EL FASSI, Mohamed Mekki NACIRI. « Las Crisis Espirituales e Intelectuales en el Mundo Contemporaneo » fue el tema sometido al estudio y a los debates. Las actas de este Coloquio están publicadas integramente en número especial (noviembre de 1981).

La primera sesión de 1982 :

Celebrada en Rabat del 27 al 30 de Abril de 1982 bajo la presidencia del Sr. Abdellatif BENABDELJLIL, Presidente de Sesiones, la Academia recibió solemnemente a los Sres. : Jean BERNARD (Francia), Alex HALEY (Estados Unidos de América), Robert AMBROGGI (Francia), Azedine LARAKI (Reino de Marruecos), Alexandre de MARENCHES (Francia), acogidos respectivamente por los Sres. Abdellatif BERBICH, Leopold Sedar SENGHOR, Maurice DRUON, Edgar FAURE e Otto de HABSBOURG (5).

La Academia procedió a la elección del Sr. Abdellatif BERBICH en el puesto de Secretario Perpetuo, en sustitución del Sr. Abdellatif FILALI, promovido a otras funciones. El Sr. Azedine LARAKI accede al puesto de Canciller.

La Academia dedicó despues sus trabajos al estudio del tema « El Agua, la Nutrición y la Demografía » (1ra PARTE). Expertos nacionales e internacionales participaron en este encuentro, cuyos trabajos están publicados en número especial. en abril de 1982.

La segunda sesión de 1982 :

Celebrada en Marrakech del 24 al 27 de Noviembre de 1982, bajo la presidencia del Sr. Mohamed BENCHARIFA, Presidente de Sesiones, la Academia recibió

(4) Ibid.
(5) Ibid.

en sesión selemne a tres nuevos miembros (6) que son los Sres. : Donald S. FREDRICKSON (Estados Unidos de América), Abdelhadi BOUTALEB (Reino de Marruecos) e Idriss KHALIL (Reino de Marruecos), acogidos respectivamente por los Sres. Jean BERNARD, Abdelhadi TAZI e Abdellatif BENABDELJLIL.

La Academia se dedicó luego al estudio de la 2a parte del tama « El Agua, la Nutrición y la Demografía : Perspectivas y Soluciones ». A los expertos de la reunión precedente se incorporán otros, invitados con esta ocasión. La monografía reservada a estos trabajos está en vías de publicación.

La primera sesión de 1983 :

Una sola sesión tuvo lugar en 1983. Se celebró en Fez bajo la presidencia del Sr. Abdelhadi BOUTALEB, Presidente de Sesiones. La Academia recibió a los Sres. : Roger GARAUDY (Francia), Abbas AL-JIRARI (Reino de Marruecos) y Pedro RAMIREZ VASQUEZ (Méjico) (7), acogidos respectivamente por los Sres. Mohamed Larbi AL-KHATTABI, Mohamed AL FASI e El Mahdi ELMANDJRA.

Su Majestad El Rey ha consentido someter a la reflexión de la Academia el estudio de las « Potencialidades económicas y la Soberania diplomática ». La Academia invitó a expertos nacionales e internacionales, del mundo de las ciencias y de la política para participar en las ponencias y en los debates. Los trabajos del coloquio están en camino de publicación.

Es oportuno mencionar aquí la desaparición de nuestro eminente Colega el Sr. Abderrahmane DOUKKALI, fallecido en los Lugares Santos del Islam el Martes 27 de Marzo de 1983. Rogamos a Dios le tenga en su Misericordia.

La Academia dedicó una reunión a la memoria del difunto. Los Sres. Abdellah GUENNOUN, Mohamed Mekki NACIRI, y Abdelwahab BENMANSOUR pronunciaron alocuciones que trataron diferentes aspectos de la personalidad del difunto.

LOS NUEVOS MIEMBROS DE LA ACADEMIA*

Donald S. FREDRICKSON Estados Unidos de América :
Profesor de Medicina. Antiguo Director del Instituto Nacional del Corazón. Antiguo Director del

(6) Véase Infra.
(7) Véase Infra.
* Complemento a la lista publicada en el número inaugural de ACADEMIA, Nov. 1982.

Instituto Nacional de la Salud en los Estados Unidos de América. Miembro del Consejo de la Academia Nacional de las Ciencias. Miembro del Consejo Científico de la Casa Blanca.

Abdelhadi BOUTALEB Reino de Marruecos :
Profesor de Derecho Constitucional e Instituciones Políticas en la Universidad de Mohamed V. Autor de varias obras literarias, históricas, políticas y jurídicas. Antiguo Ministro de Asuntos Exteriores. Ha estado ademas al frente de varias responsabilidades ministeriales. Director General de la Organización Islámica para la Educación, las Ciencias y la Cultura.

Idriss KHALIL Reino de Marruecos :
Profesor de Matemáticas Profesor asociado de numerosas universidades en Francia, en la República Federal de Alemania y en los Estados Unidos de América. Decano de la Facultad de Ciencias en la Universidad Mohamed V.

Roger GARAUDY Francia :
Pensador y Hombre de Letras.Director del Instituto Internacional para el Diálogo de las Civilizaciones.

Abbas AL-JIRARI Reino de Marruecos :
Hombre de Letras. Profesor de la Literatura Marroquí en la Universidad Mohamed V.

Pedro Ramirez VASQUEZ Méjico :
Arquitecto-Urbanista. Profesor en la Facultad Nacional de Arquitectura. Antiguo Rector de Universidad. Antiguo Ministro de Trabajos Públicos y de Acondicimientos del Territorio. Autor de célebres obras arquitecturales públicas.

LAS CONFERENCIAS DE LA ACADEMIA

La primera conferencia tuvo lugar en sesión ordinaria, el Jueves 15 de Julio de 1982. En esta conferencia el Sr. Mohamed Ibrahim EL KETTANI trató el tema « Revivificación de Al-'ijtihad ».

La Academia decidió, luego, que las conferencias fueran públicas. Estas tienen lugar, en la actualidad, el útlimo viernes de cada mes en el aula Ahmed Taïbi BENHIMA del Ministerio de Estado Encargado de Asuntos Exteriores.

Programa de 1983 :

- « La influencia de la jurisdicción de rito malequita sobre la legislación occidental » por el Sr. Abdelaziz BENABDALLAH, miembro de la Academia, el 28 de Enero de 1983.
- « Los progresos de la biolgía y la definición del Hombre » por el Sr. Jean BERNARD, miembro de la Acadamia, el 25 de Febrero de 1983.
- « La Humanidad hoy y mañana » por el Sr. Mohamed Aziz LAHBABI, miembro de la Academia, el 1 de Abril de 1983.
- « La lógica contradictoria de las empresas públicas » por el Sr. Georges VEDEL, miembro de la Academia, el 27 de Mayo de 1983.
- « La Educación en la Antigüedad, la Mesopotamia, Egipto y Grecia » (1ra Parte), por el Sr. Mohamed CHAFIK, miembro de la Academia, el 24 de Julio de 1983.
- « La Educación en la Antigüedad, Roma y Asia (2a Parte) por el Sr. Mohamed CHAFIK, el 30 de Septiembre de 1983.
- « Las causas de la estagnación de la civilización musulmana » por el Sr. Fuat SEZGIN, miembro de la Academia, el 28 de Octubre de 1983.

- « Los problemas del desarme y de la solidaridad. Propuesta de un Consejo Universal de Conciencia y de un Plan « Anti-Temor » por el Sr. Edgar FAURE, miembro de la Academia, el 22 de Noviembre de 1983.

Programa de 1984 :

- « La ciencia de las « NAWAZIL » en Marruecos » por el Sr. Haj Ahmed BENCHEKROUN, miembro de la Academia, el 27 de Enero de 1984.

Las « NAWAZIL » son cuestiones de orden práctico, relativas a ciertas situaciones nuevas, a ciertas innovaciones que deben ser confrontadas con la legislación islámica para validarlas u invalidarlas. Para ello son presentadas a los teólogos.

LAS CONFERENCIAS DEL JUEVES

Al principio, las sesiones ordinarias estaban dedicadas a los informes sobre los trabajos de las Comisiones, y a la elaboración de los puntos de referencia que

merecen estudios apropiados. Estas sesiones fueron, luego, destinadas a escuchar las comunicaciones que algunos miembros residentes quisieran presentar para la reflexión y debate de sus colegas.

El Sr. Mohamed Mekki NACIRI presentó el 19 de Enero de 1984 « los aspectos particulares en el pensamiento de Ibn Khaldún ».

El Sr. Abbas AL-JIRARI trató « la problemática del pensamiento islámico entre el conocimiento y la metodología » el 16 de Febrero de 1984.

TRABAJOS EN CURSO

I. Pendientes de publicar :

- AD-DAIL WA AT-TAKMILAH, de Ibn Abd Al-Malik Al-Marrakuchi, 8a parte, Edición crítica por el Sr. Mohamed BENCHARIFA. Aparecerá en los próximos días.
- AL-MALHUN, 1a parte, por el Sr. Mohamed EL FASI. Aparacerá próximamente.
- KITAB AL-MA WA MA WARADA FI S̄URBIHI MINA AL-ADAB, de Mahmúd SUKRI AL-ALUSI, Edición crítica por el Sr. Mohamed Bahjat ALATHARI.
- KITAB AT-TAYSIR de Avenzoar.

Las publicaciones de la Academia aparecidas hasta el momento, han sido difundidas y dirigidas con fines de intercambio, a las sociedades culturales, a las bibliotecas y a las universidades.

II. La Comisión de los Valores Espirituales e Intelectuales acaba de adoptar un plan de trabajo dedicado al estudio de la influencia de las ciencias jurídicas islámicas sobre las juridicciones occidentales, a los aportes de la filosofía musulmana a Occidente y a la participación de la civilización islámica en el desarrollo de las matemáticas, de la astronomía, de la medicina y de las ciencias en general.

La Biblioteca de la Academia se ha enriquecido con las obras que los Señores Académicos han tenido a bien ofrecer a nuestra Institución. Por vía de compra o de intercambio, ha podido reunir otras obras que están clasificadas y puestas bajo la responsabilidad de un experto.

EL WISAM DE LA ACADEMIA

Su Majestad El Rey Hassan II es el inspirador de la mayor parte de las actividades de la Academia. El Soberano ha tenido a bien someter a la reflexión de los

Académicos los temas cuyo sentido, dimensión y proyección en el futuro forman parte de las grandes preocupaciones del hombre de hoy. Esto confiere a la Academia del Reino de Marruecos un lugar preferente en la elaboración del pensamiento y en el diálogo entre las civilizaciones.

Recibidos en el Palacio Real de Rabat el 20 de Noviembre de 1980, los Académicos fueron condecorados por Su Majestad El Rey con el « Wisam de la Academia », en el transcurso de una ceremonia en la que el orden de la presentación ante el Soberano fue adoptado como orden de prelación en los actos académicos.

LOS SENORES ACADEMICOS CORRESPONDIENTES DE LA ACADEMIA

El Boletín Oficial ha publicado en su N° 3670 del 16 de Jumada II de 1403 (2 de Mayo de 1983) el Dahir n° 1.83.11 del 28 de Rabi'a II de 1403 (12 de Febrero de 1983) que instituye a los miembros correspondientes de la Academia del Reino de Marruecos.

Los señores presidentes de sesiones

Abdelhadi TAZI .... del 21 de Abril de 1980 al 21 de Julio de 1980
Mohamed Larbi AL-KHATTABI .. del 21 de Julio de 1980 al 21 de Octubre de 1980
Abdelwahab BENMANSOUR ..... del 23 de Octubre de 1980 al 21 de Enero de 1981
Abdellatif BENABDELJLIL .... del 21 de Enero de 1981 al 21 de Abril de 1981
Abdelkrim GHALLAB .... del 23 de Abril de 1981 al 28 de Septiembre de 1981
Mohamed Larbi AL-KHATTABI .. del 28 de Septiembre de 1981 al 28 de Diciembre de 1981
Abdellatif BENABDELJLIL .... del 25 de Febrero de 1982 al 3 de Junio de 1982
Abderrahmane EL FASSI .... del 3 de Junio de 1982 al 7 de Octubre de 1982
Mohamed BENCHARIFA .... del 7 de Octubre de 1982 al 13 de Enero de 1983

Mohamed Mekki NACIRI .... del 13 de Enero de 1983 al 13 de Abril de 1983
Abdelhadi BOUTALEB .... del 13 de Abril de 1983 al 15 de Septiembre de 1983
Ahmed LAKHDAR GHAZAL .... del 15 de Septiembre de 1983 al 15 de Diciembre de 1983
Idriss KHALIL .... del 15 de Diciembre de 1983



ACADEMIA

Publication de l'Académie du Royaume du Maroc
Publicación de la Academia del Reino de Marruecos
Published by the Academy of the Kingdom of Morocco

Nº 1

1984

ACADEMY OF THE KINGDOM OF MOROCCO

Permanent Secretary : **Abdellatif BERBICH**
Chancellor **Azeddine LARAKI**

Chief Editor
Ahmed RAMZI

Correspondences and articles should be addressed to the Permanent Secretary of the Academy of the Kingdom of Morocco, Tarik Zaër, Rabat, P.O. Box 1380. KINGDOM OF MOROCCO.

Summaries of the Arabic texts are translated into French, English and Spanish.

Summaries of the English, Spanish and French texts are translated into Arabic.

Contents

---

(1) Abstract of the Arabic original texts.
* Texts only in Arabic.

For the Revivification of Idjtihad

Mohamed Ibrahim EL KETTANI

As a universal religion, Islam is capable of assimilating the most diverse cultures, for it is at the same time faith, life style, interdependent human community and exemplary civilization.

The Muslim community, submissive to divine transcendency, is united by ties of the Coranic message whose centents constitute the spiritual and moral momentum regulating the behavior of everyone of its elements.

Islamic legislation relied in the early times on the prescriptions of the holy Coran and the Prophet's tradition. The spread of the faith brought Muslims before new peoples and different cultures and life styles. The legislation elaborated in Mecca and Medina had to be reviewed and readapted to ever changing situations. Theologians had then to make an effort of adjustment, applying analogy to the Coran and the Sunna in order to confer a legal status upon the new and the different. This was al-ijtihàd : an operation which referred constantly to the Coran, the Sunna and the basic foundations of religion.

Al-Idjtihad was in fact practiced by the Prophet himself and was contained in all his acts and sayings. The same could be said of the four Khalif-s and the four Imam-s (Abū-Hanīfa, Mālik, Al-Shāfiʿi, Ibn Hanbal).

This, however, was al-idjtihàd of individuals. Modern times in which transactions, cultures, juridictions and informatics belong to an alien and imported civilization put the Muslims before the dilemma of chosing what is compatible with Islamic values and faith. Al-Idjtihàd that will have to be undertaken today should be a collegial act by assemblies of the learned and conscious elite of the Muslim community.

Reflections on the water issue

Bahjat AL-ATHARI

In consideration of the specifities of each civilization and the diversity of the needs ot every people, and bearing in mind the experience of the Arab world in dealing with water problems, Mr. Bahjat AL-ATHARI attemps in this article to rectify the alarmist attitude of the expert in analysing the water issue, particularly as far as the Arab world is concerned.

Neither water nor the technics for exploring and exploiting it are absent from the Arab World. To be convinced of this fact one has only to glance at the richness of the Arabic linguistic patrimony regarding water technology.

In facing-up water problems, Arab officials are required to act in conformity with this rich heritage while benefiting from the acquired technics of modern civilization. An efficient solution to the water issue in the Arab world should, according to Mr. AL-ATHARI, be preceded by a general survey of water resources, a revivication and an actualization, of water technologies of the ancient and medieval civilizations.

Considerations on industrial society

Mohamed Aziz LAHBABI

No political or economic system, no philosophy or ideology have succeeded in formulating an adequate solution to the aliments and disorders of our time, nor did they propose a method for dealing with the infernal dialectic which generates crisis upon crisis.

This unbridled dialectic contradicts both logical and scientific determinisms. It renders situations more complex and their outcome more unpredictable and deepens the feeling of confusion, insecurity and derilection in contemporary man. Caught-up in a deaf-and-dumb world and in the midst of his sophisticated technology, modern man becomes more and more self-centred and less and less solidary to his fellow men. Everyone seems to be entangled in this whirlpool with little hope of escaping from it. The world lives in panic and few are those who have an opening on some transcendency. Every act is judged pragmatically without reference to universal moral values.

How can industrial civilization ensure to peoples the human minimum to which they aspire with nostalgia, while it daily witnesses the suicide of human dignity and declares economism as the supreme value and primary concern of all societies ?

What more can liberalism offer to modern man after so many unsuccessful experiences ?

What do the various socialisms propose ? After advocating global reform during the heroic period, they have lost their drive, their enthusiasm, and then their souls.

A bitter disappointment on both parts !

It is a situation of serious social, psychological and even military ailments. Anxious and gloomy, contemporary man lives in distress and loneliness. His present is anguished and he has no guarantees for the future.

Before considering the possibilities of a third alternative, the various nations should accept to transform the structures, the convictions, the criteria and the projects of the present society. Otherwise, chaos will reach its peak in such a fragile world and man will lose his will to live and his sense of plenitude.

Ibn Khalṣun and his Treatise on Health and Medicine

Mohamed Larbi EL KHATTABI

Had it not been for Ibn al-Khatıb and his biographical work Al-Ihata, the name of Muhammad Ibn Yusuf Ibn Khalsun would have remained unidentified.

In addition to his being an eminent poet, theologian, mystic and physician, Ibn Khalsun is the author of several major works of which only a medical treatise has reached us. Ibn al-Khatıb quotes in his al-Ihata excerpts from Ibn Khalsun's mystical and philosophical anthology as well as from his annotation on Al-Ghazzalı's monumental work, whose intellectual and spiritual experiences he had duely referenced and arranged in series.

Of more interest to us here is Ibn Khalsun the physician, author of a treatise on health and food of which two manuscript copies exist in the Royal Moroccan Library in Rabat.

The treatise consists of five main chapters :

- the first chapter is dedicated to the development of the foetus, the anatomy and the humours of the human body ;
- the second chapter deals with the organs' hygiene ;
- the third chapter discusses the preservation of health in general ;
- the fourth chapter indicates the means of keeping healthy during the four seasons of the year ;
- and the last chapter defines the various categories of food, their nature, their nutritional value and their therapeutical potential.

Ibn Khalsun is a native of Rueda. He lived in Malaga, Granada and Loja under the reign of the Nasrid Abu Abd Allah Muhammad Ibn Yusuf (deceased in 710 AH). Little else is known about his life.

Critical edition of Ibn Roshaïd's Rihla

By M. Mohamed H. BELKHODJA

Abdlekrim GHALLAB

Travel accounts – or *rihla-s* – is a literary genre which relies on direct observation – or « live coverage », to use journalistic terminology. It constitutes an important source of reference for historians, geographers and men of letters alike. The Account of Ibn Batuta is indoubtedly the most illustrious example of this genre. Its narrative remains a classic as far as travel literature is concerned.

Geographically, the periple of Ibn Roshaïd, entitled Mil'-'Iba, covers the Mediterranean Islamic world : Ceuta, Almeria, Malaga, Algesiras, Mehdiya, Bejeya, Tunis, Tripoli, Alexandria, Cairo, Jerusalem, Damascus, Medina and Mecca.

The itinerary provided the opportunity for Ibn Roshaid to make many fruitful encounters whose relation, newly published by M. BELKHODJA, allows us today to take a new look at certain aspects of 13^{th} century and 14^{th} century Islamic culture and get acquainted with some first hand biographical and bibliographical information. For Ibn Roshaid relied for his notes on eminent representatives of the religious sciences whom he had the chance to meet on his way to Mecca.

The *Rihla* of Ibn Roshaid is another example of those harmonious and rich collections of biographical data, poetry, historical references, theological considerations and linguistic discourses : a delightful and precious tool in the hands of scholars.

The historic span covered by the *Rihla* is the Merinid dynasty known for its panislamic drive and its encouragement to arts and crafts.

The Academy's Activities

Established in 1977 and inaugurated by His Majesty the King Hassan II on April 21, 1980, the Academy endeavoured during this inaugural meeting to set up its working instruments which consisted in :

- The Bureau composed of the Permanent Secretary, the Chancellor and the Director of Meetings ;
- The Administrative Committee composed of the Permanent Secretary, the Chancellor and of three Members of the Academy ;
- The Working Committee composed of the Permanent Secretary, the Chancellor and of three Members of the Academy ;
- At the invitation of the Permanent Secretary, resident Members meet monthly in ordinary sessions ;
- The Spiritual and the Intellectual Values' Committee ;
- The Arabic Language Committee ;
- The Heritage Committee ;
- The Education, Culture, Sciences and Technology Committee ;
- The Publications and Revue Committee.

The Academy's Sessions

They are held twice a year. Every session begins with a formal meeting to welcome new members, and includes a symposium devoted to the study of a theme either proposed or agreed upon by His Majesty the King, Protector of the Academy.

The Second Session 1980 :

It was held in Fez from November 25 to 27, 1980 under the presidency of Mr. Abdelwahab BENMANSOUR (1), Director of Meetings. Four new members were welcomed in a formal meeting (2) :
Messrs. Constantin TSATSOS (Greece), Ahmad Sidqi DAJANI (Palestine), Mohamed CHAFIK (Kingdom of Morocco), Lord CHALFONT (United Kingdom). Messrs. Maurice DRUON, Hadj M'Hamed BAHNINI, Abdelwahab BENMANSOUR, Mohamed Allal SINACEUR respectively had the privilege of giving the reception speech.

The next part of the session comprised a report presented by Mr. Georges VEDEL on Juridical and Deontological Implications of Telematics. Mr. Mohamed BENCHARIFA also presented a report on behalf of the Heritage Committee, proposing the publication of critical editions of manuscripts from the Maroco – Andalusian Cultural heritage :

- AT-TAYSIR by Avenzoar (Medicine) ;
- AD-DAIL WA AT-TAKMILAH (biographies) ;
- The poety of Abdelkrim AL-QAISI AL-BASTI.

Mr. Mohamed Larbi AL-KHATTABI read the report of the spiritual and the Intellectual Values' Committee which dealt mainly with the encouragement of the study of Islamic thought and its impact upon the preservations of Human Values.

The First Session 1981 :

It was held in Rabat from March 1st to 2nd, 1981, under the presidency of Mr. Abdellatif BENABDELJLIL, Director of Meetings. Four new members were received during the formal session (1) :
Messrs. Mohamed Mekki NACIRI, Abderrahmane DOUKKALI, Abdellatif FILALI (Kingdom of Morocco), Amadou Makhtar M'BOW (Senegal) received respectively by Messrs. Mohamed Larbi AL-KHATTABI, Abdellah GUENNOUN, Mohamed CHAFIK and Mohamed EL FASI.

Mr. Abdellatif FILALI was elected Permanent Secretary in replacement of the late Ahmed Taïbi BENHIMA, deceased on December Thursay 25, 1980.

---

(1) The Director of Meetings is elected for three months in an ordinary meeting of the Academy (Article 10 of the Dahir establishing the Academy of the Kingdom of Morocco).

(2) See the list of the Academy's members published in ACADEMIA, Inaugural Issue, p. 183, November 1982.

The Academy then held a symposium on the theme « AL QODS » as suggested by His Majesty the King, President of AL QODS Committee.

The Second Session 1981 :

It was held in Rabat from November 27 to 30, 1981 under the presidency of Mr. Mohamed Larbi AL-KHATTABI, Director of Meetings. Three new members were received (3) : Messrs. Abou Baker KADIRI, Hadj Ahmed BEN-CHEKROUN, Abdellah CHAKIR GUERCIFI (Kingdom of Morocco), welcomed respectively by Messrs. Abdelhadi TAZI, Abderrahmane EL FASSI and Mohamed Mekki NACIRI. The theme submitted to study and to debate was « the Spiritual and the Intellectual Crises and their Effects on the Contemporary World ». The papers presented in this colloquy were published in November 1981 in a special issue of the Academy.

The First Session 1982 :

Gathered in Rabat from April 27 to 30, 1982 under the presidency of Mr. Abdellatif BENABDELJLIL, Director of Meetings. Five new members were received in the opening formal session : Messrs. Jean BERNARD (France), Alex HALEY (U.S.A.), Robert AMBROGGI (France), Azeddine LARAKI (Kingdom of Morocco), Alexandre de MARENCHES (France), welcomed respectively by Messrs. Abdellatif BERBICH, Leopold Sedar SENGHOR, Maurice DRUON, Edgar FAURE and Otto De HABSBOURG.

The Academy then proceeded to the election of Mr. Abdellatif BERBICH as Permanent Secretary in replacement of Mr. Abdellatif FILALI called to assume new responsibilities, and Mr. Azeddine LARAKI as Chancellor.

The theme of the session « Water, Nutrition and Demography » was then examined by National and International experts the results of which have been published in April 1982.

The Second Session 1982 :

It was held in Marrakech from November 24 to 27, 1982 under the presidency of Mr. Mohamed BENCHARIFA, Director of Meetings. Three new members were received in a formal meeting (4) :

---

(3) See list of the members of the Academy, published in the Inaugural Issue, p. 1983, November 1982.

(4) See Infra.

Messrs. Donald FREDRICKSON (U.S.A.), Abdelhadi BOUTALEB and Idriss KHALIL (Kingdom of Morocco) welcomed respectively by Messrs. Jean BERNARD, Abdelhadi TAZI and Abdellatif BENABDELJLIL.

The Academy then devoted itself to the study of the second part of the theme : « Water, Nutrition and Demography, Perspectives and Solutions ». Other experts invited for this occasion joined the experts of the preceding session. The communications presented in this session are being published.

The First Session 1983 :

Only one session was held in 1983. It took place in Fez under the presidency of Mr. Abdalhadi BOUTALEB, Director of Meetings. The Academy received Messrs. Roger GARAUDY (France), Abbas AL-JIRARI (Kingdom of Morocco) and Pedro Ramirez VAZQUEZ (Mexico) (5) welcomed respectively by Messrs. Mohamed Larbi AL-KHATTABI, Mohamed EL FASI and El Mahdi ELMANDJRA.

It was the wish of His Majesty the King that the Academy considers the study of « Economic Potentialities and Diplomatic Sovereignty ». The Academy invited national and international experts in scientific and political fields with a view to presenting a paper or taking part in the debate. The proceedings of this colloquy are being published.

We should mention here the death of our eminent Colleague Mr. Abderrahmane DOUKKALI, deceased in the Holy Places of Islam on March, Tuesday 29, 1983. We pray that God receive him in His Mercy.

The Academy held a memorial meeting for the deceased. Messrs. Abdellah GUENNOUN, Mohamed Mekki NACIRI and Abdelwahab BENMANSOUR read elegies of the deceased.

THE NEW MEMBERS OF THE ACADEMY*

Donald S. FREDRICKSON United States of America :
Professor of medicine. Former Director of the National Heart Institute. Former Director of the National Health Institute of the United States of America Member of the National Academy of

(5) See Infra.

* Complement of the published list in the Inaugural Issue of ACADEMIA, November 1982.

	Sciences. Member of the White House Science Council.
Abdelhadi BOUTALEB	Kingdom of Morocco : Professor of Constitutional Law and Political Institutions at Mohamed V University. Author of works in Literature, History, Politics and Law. Former Minister of Foreign Affairs. Held other ministerial responsibilities. Director General of the Islamic Education, Science and Culture Organization.
Idriss KHALIL	Kingdom of Morocco : Professor of mathematics. Associate Professor in several Universities in France, The German Federal Republic and in the United States of America. Dean of the Faculty of Science at Mohamed V University.
Roger GARAUDY	France : Thinker and man of Letters. Director of the International Institute for the Dialogue of Civilizations.
Abbas AL-JIRARI	Kingdom of Morocco : Man of Letters. Professor of Moroccan Literature at Mohamed V University.
Pedro Ramirez VASQUEZ	Mexico : Architect – Town Planner. Professor at the National Faculty of Architecture. Former Rector of University. Former Minister of Public Works, Town and Country Planning. Known for his famous architectural realization of public edifices.

CONFERENCES OF THE ACADEMY

The first conference was given during the ordinary meeting of July, thursday 15, 1982 where Mr. Mohamed Ibrahim EL KETTANI dealt with the « Revivification of Ijtihad ».

The Academy agreed upon the organization of monthly public conferences followed by discussions on the last Friday of every month. These conferences would

be held at the late Ahmed Taïbi BENHIMA's conference Hall in the Ministry of State in charge of Foreign Affairs.

Programme 1983 :

- « The effect of the Malekite's Jurisdiction on Western Legislation » by Mr. Abdelaziz BENABDALLAH, member of the Academy, January 28, 1983.
- « Progress of Biology and Definition of Man » by Mr. Jean BERNARD, member of the Academy, February 25, 1983.
- « Humanity in Present and Future » by Mr. Mohamed Aziz LAHBABI, member of the Academy, April 1st, 1983.
- « The Contradictory Logic of Public Entreprises » by Mr. Georges VEDEL, member of the Academy, May 27, 1983.
- « Education in Antiguity : Mesopotamia, Egypt and Greece » (Part I) by Mr. Mohamed CHAFIK, member of the Academy, July 24, 1983.
- « Education in Antiquity : Asia and Rome » (Part II) by Mr. Mohamed CHAFIK, September 30, 1983.
- « Causes of the Stagnation of Islamic Civilization » by Mr. Fuat SEZGIN, member of the Academy, October 28, 1983.
- « Problems of Disarmament and Solidarity. The Proposition of a Universal Council of Awareness and of an « Anti-Fear » Project » by Mr. Edgar FAURE, member of the Academy, November 22, 1983.

Programme 1984 :

- « The Science of NAWAZILS in Morocco » by Mr. Hadj Ahmed BENCHEKROUN, member of the Academy, January 27, 1984.

The « NAWAZILS » are practical questions relating to new situations and innovations that Islamic legislations must validate or annul. For this reason they are presented to theologians.

The Thursday Lectures

The ordinary meetings were primarily devoted to reports on the working of the Committees and also to the formulation of specific issues that need further study. Later on, these meetings were held to listen to communications that a resident member wished to present for reflection and discussion.

On January 19, 1984, Mr. Mohamed Mekki NACIRI presented a paper on « Some Particular Aspects of Ibn Khaldoun's Thought ».

On February 16, 1984, Mr. Abbas AL-JIRARI examined « The Problems of Islamic Thought from Knowledge to Methodology ».

WORKS TO APPEAR

I. Publications to appear :

- AD-DAIL WA-TAKMILAH, by Ibn Abd Al Malik Al-Marrakouchi, Part VIII. Critical edition by Mr. Mohamed BENCHARIFA. Available soon.
- AL MALHOUN, Part I, By Mr. Mohamed EL FASI.
- KITAB AL MA WA MA WARADA FI CHORBIHI MINE AL-ADAB, by Mahmoud CHOUKRY AL AL-ALUSSI. Critical edition by Mr. Mohamed Bahjat ALATHARI.
- KITAB AT-TAYSIR, by Avenzoar.

The publications of the Academy until now have been distributed to scientific societies, to libraries and also to universities, on a exchange basis.

II. The Spiritual and the Intellectual Values' Committee undertook a working project devoted to the study of the influence of Islamic law on Western Jurisdiction, the impact of Islamic Philosophy upon the West, and the contribution of Islamic civilization to the development of mathematics, astronomy, medicine and science in general.

The Academy's Library is endowed with works offered by Academicians. Other works found in this library have been bought or exchanged, and are placed under the responsibility of an expert.

THE OUISSAM OF THE ACADEMY

His Majesty the King Hassan II has been the principal inspirer of the Academy's activities. His Majesty has submitted to the study of Academicians themes whose meanings, dimensions and references to the future are amongst the main concerns of man today. This gives the Academy of the Kingdom of Morocco an eminent place in the formulation of thought and also in the dialogue of civilizations.

Received at the Royal Palace of Rabat on November 20, 1980, the Academicians were decorated by His Majesty the King with « Ouissam of the Academy »

during a ceremony where the order of presentation to the Sovereign was accepted as an order of precedence in the Academy's protocol.

MESSRS THE CORRESPONDING MEMBERS OF THE ACADEMY

In its issue 3670 of Joumada II 16, 1403 (corresponding to May 2nd, 1983) the Official Bulletin published the Dahir n° 1.83.11 of Rabia II 28, 1403 (February 12, 1983) creating and defining the status of the corresponding members of the Academy. The text of the Dahir is published in Arabic and French.

The directors of meetings

Mr. Abdelhadi TAZI .... from April 21, 1980 to July 21, 1980

Mr. Mohamed Larbi
AL-KHATTABI ....from July 21, 1980 to October 21, 1980

Mr. Abdelwahab BENMANSOUR . from October 23, 1980 to January 21, 1981

Mr. Abdellatif BENABDELJLIL ... from January 21, 1981 to April 21, 1981

Mr. Abdelkrim GHALLAB .... from April 23, 1981 to September 28, 1981

Mr. Mohamed Larbi
AL-KHATTABI .... from Septembre 28, 1981 to December 28, 1981

Mr. Abdellatif BENABDELJLIL ... from February 25, 1982 to June 3, 1982

Mr. Abderrahmane EL FASSI ..... from June 3, 1982 to October 7, 1982

Mr. Mohamed BENCHARIFA .... from October 7, 1982 to January 13, 1983

Mr. Mohamed Mekki NACIRI .... from January 13, 1983 to April 13, 1983

Mr. Abdelhadi BOUTALEB .... from April 13, 1983 to September 15, 1983

Mr. Ahmed LAKHDAR GHAZAL from September 15, 1983 to December 15, 1983

Mr. Idriss KHALIL .... from December 15, 1983